# Königliches Gymnasium zu Rössel.

## Bericht über das Schuljahr

**Ostern 1905|1906**

erstattet

von dem Gymnasialdirektor

**Dr. Bernhard Schmeier.**

Inhalt: 1. Plato ein Vorgänger Kants? Kritische Bemerkungen zu P. Natorps „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus.“ Von ERNST HOHMANN, Kandidat des höheren Schulamts.
2. Schulnachrichten. Vom Direktor.

RÖSSEL 1906.
Buchdruckerei von B. Kruttke.

1906. Progr. Nr. 16.

# Plato ein Vorgänger Kants?

## Kritische Bemerkungen zu P. Natorps „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus".

Von E. Hohmann.

Bekanntlich geht die herrschende Auffassung der platonischen Ideenlehre dahin, dass Platos Ideen metaphysische Realitäten, selbständige Wesen, immaterielle, transzendente Gestalten und Wesenheiten sind, kurz also Dinge, denen ein substanzielles Dasein, getrennt von den Sinnendingen, in einer besonderen Welt, dem τόπος ὑπερουράνιος eigen ist. Der grossen Schar der Verfechter dieser Auffassung der Idee,[1]) in der Form selbständiger Einzelexistenz, der Substantiierung oder Hypostasierung der Idee steht nun eine kleine Gruppe von Gelehrten gegenüber, die in Platos Ideen Gedanken, allgemein gültige Vorstellungen, subjektive Begriffe sehen und mit dieser Interpretation Platos Ideenlehre im wesentlichen dem Kantischen Idealismus annähern möchten.[2]) Der Vater dieser Deutung der platonischen Ideenlehre ist H. Cohen, der in zwei Abhandlungen[3]) zu erweisen gesucht hat, dass die platonische ἰδέα in erster Linie „das Gesicht", die „Schau", den subjektiven Akt des Schauens bedeutet, womit das begriffliche Schauen, das Schauen im Gedanken, in der Abstraktion, die denkende Betrachtung gemeint ist, dass also Plato, indem er dieses Schauen, die ἰδέα selbst für das Wesen (οὐσία) erklärt, das Schauen selbst als wirklich (ὄντως ὄν) gesetzt hat, „der frühe Ahnherr der intellektuellen Anschauung, des transzendentalen Idealismus", also der unmittelbarste Vorgänger Kants geworden,

---

[1]) Aus der ungeheuren Litteratur seien nur einige der mir am wichtigsten scheinenden Namen genannt, voran Zeller, der Nestor der Geschichtsschreiber der alten Philosophie, der angefangen von seinem Erstlingswerk, den im Jahre 1839 erschienenen „Platonischen Studien" stets in den verschiedenen Auflagen seiner epochemachenden Geschichte der „Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung" und noch in dem meines Wissens letzten Werke, in dem er die Ideenlehre berührt, dem „Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie" 6. Auflage 1901 die Substantialität der Ideen verteidigt hat. Vgl. ferner K. Fr. Hermann, Gesch. u. Syst. d. platon. Philos. 1839, Schwegler, Gesch. d. griech. Philos 2 Aufl. 1870, Peipers, Unters. über d. Syst. Platos I. Teil 1874. Überweg-Heinze, Grundriss d. Gesch. d. Philos. I. d. Altert., 9. Aufl. — Apelt, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. 1891. Eucken, die Lebensanschauungen der grossen Denker 1890. Windelband, Gesch. d. alten Philos 1888 (Handb. d. klass. Altertumswissensch. von J. Müller V, 1) u. Plato 3. Aufl. 1901 (Frommanns Klassiker d. Philos. IX). Willmann, Geschichte des Idealismus 1. Bd. (1894). Rehmke, Grundr. d. Gesch. d. Philos. 1896. Joh. E. Erdmann, Grundr. d. Phil. I, 4. Aufl. 1896. Th. Gomperz, Griechische Denker II, 2 Aufl. 1903. Döring, Gesch. d. griech. Philos. I, 1903.

[2]) Lediglich der Vollständigkeit wegen sei hier auf den in mancher Beziehung ähnlichen Versuch des englischen Gelehrten Jackson hingewiesen (Platos later theory of ideas 1881—1885), die platonischen Ideen im Sinne eines Berkeleyschen Idealismus umzudeuten. Zellers Polemik gegen Jacksons Ausführungen s. Sitzungsb. d. Berliner Akademie d. Wissensch. 1887, I S. 197—220. — Die schon im Altertum von den Neuplatonikern vertretene Auffassung, dass die Ideen Gedanken im göttlichen Geiste seien, ist in neuerer Zeit besonders von Dieck (Unters. zur platon. Ideenlehre, Progr. Pforta 1876), Schneider (die platonische Metaphysik u. s. w. 1884) und zuletzt wieder von Rolfes (Neue Unters. über die platon. Ideen. Philos. Jahrb. Bd. 13, 14, 15 Fulda 1900—1902) aufgenommen worden, eine Auffassung, die m. E. mit vollem Recht bereits Zeller (Die Philos. d. Gr. II, 1 S. 664—670), Windelband (Gesch. d. a. Philos. S. 229; Platon S. 78 Anm. 2), Wagner (Zu Plat. Ideenl. S. 23) u. a. „als völliges Missverständnis der platonischen Lehre" zurückgewiesen haben.

[3]) „Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt" (Zeitsch. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissensch. 4. Bd. 1866 S. 403—464) u. „Platos Ideenlehre u. die Mathematik" 1879.

ist. Es versteht also nach Cohen die platonische Idee, den Idealismus Platos nicht, „wer in der οὐσία der Idee immer nur die in unbegreiflicher Weise aparte Wesenheit zu denken vermag, ohne darin ihren blossen Geltungswert zu erkennen." Das Wort von dem „Geltungswert der Idee"[4]) zeigt Cohen nun schon unter dem Einfluss des Interpetationsversuchs von Lotze, der in die Zeit zwischen dem Erscheinen der ersten und zweiten Abhandlung Cohens fällt[5]) und der trotz seiner Knappheit bedeutend mehr Beachtung und teilweise Beistimmung gefunden hat als der im Grunde genommen viel eingehendere und erschöpfende Aufsatz Cohens vom Jahre 1866. Nach L. hat Plato, wenn er von einem „Sein" der Ideen spricht, immer nur ein „Gelten" gemeint, und so hat Plato mit seiner Ideenlehre nichts anderes lehren wollen als „die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstand der Aussenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen; die ewig sich gleiche Bedeutung der Ideen, die immer sind, was sie sind, gleichviel ob es Dinge gibt, die durch Teilnahme an ihnen sie in dieser Aussenwelt zur Erscheinung bringen oder ob es Geister gibt, welche ihnen, indem sie sie denken, die Wirklichkeit eines sich ereignenden Seelenzustandes geben." Abgesehen von einigen kleineren sich an Cohens und Lotzes Ausführungen anschliessenden Arbeiten[6]) und vereinzelten Zustimmungserklärungen und kurzen Begründungsversuchen dieser modernen Deutungen[7]) hat dann die Fehde gegen die geläufige Auffassung der platonischen Ideen als substanzieller Wesen einige Jahrzehnte im Ganzen geruht, bis sie neuestens von dem durch seine „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum" und als Platoforscher bekannten Marburger Philosophen P. Natorp wieder aufgenommen und die ganze Frage namentlich nach der Richtung einer Verquickung Platos mit Kant in grossem Massstabe wieder aufgerollt ist. Das umfangreiche Werk, das Produkt fünfzehnjähriger Beschäftigung mit der Materie, wie der Verfasser selbst im Vorwort bekennt, führt den Titel „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus" und ist erschienen im Jahre 1903 (Leipzig, Dürr.) Da nun, soweit ich aus der Übersicht über die Programme an den höheren Lehranstalten Deutschlands ersehe, Natorps Interpretationsversuch der platonischen Ideenlehre an dieser Stelle bisher noch keiner Prüfung unterzogen ist und die Besprechungen bezw. Anzeigen des Werkes, die mir anderweitig zu Gesicht gekommen sind[8]), sich meistens kurz fassen, so halte ich es für kein überflüssiges Beginnen, im folgenden

---

[4]) Platons Ideenl u. d Math. S. 12.

[5]) Lotze, Logik 1874 (s. Buch 3, Kap. 2 „Die Ideenwelt" S. 493—511)

[6]) Vgl. Behncke, Plat. Ideenl im Lichte der Aristotel. Metaph. Progr. Berlin 1873 (s S. 23, 24 29.) Achelis, Kritische Darstellung der platon. Ideenl. (Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik 1881 S. 90—103), Auffahrt, Die platon. Ideenl., Berlin 1883 (vgl. bes. S. 10). — Auf Achelis haben Lotzes Ausführungen so überzeugend eingewirkt, dass er a. a. O. nicht genug die gewöhnlich angenommene Substantialität der Ideen als „kindische Spielereie " verurteilen kann, von denen „der ernste Geist Platos sich natürlich ferngehalten" hat, ohne auch nur mit einer einzigen Silbe anzudeuten, dass er selbst wenige Jahre vorher jene „kindischen Spielereien" verteidigt hatte (vgl. Achelis, Über Platons Metaphys. Diss. 1873 S. 8).

[7]) Vgl Bergmann, Geschichte d. Philos I 1892 S. 69—81, Kühnemann, Grundlehren d. Philosophie 1899 S. 417 Anm.

[8]) Muff, Neue Preussische (Kreuz) Zeitung 1902 No. 519.—? Revue, de methaphys et de morale Paris 1903 (11 année No. 1 Janvier 1903.) Rolfes, Philosoph. Jahrbuch Bd. 16 (1903) S. 431 ff., Fritzsche, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. u s. w. von Ilberg u. Gerth 1903 S. 525 ff. Schmeckel, Berliner philol. Wochensch. 1903 No 50 (S. 1569 ff.), F. J. Schmidt, Preuss. Jahrbch 113 Bd. (1903) S. 550 ff. Linde, Neue philol. Rundschau 1904 S. 268 ff, Jöel, Deutsche Litteraturzeitg. 1905 No. 7 (S 400 ff.) Goedeckemeyer, Götting. gel. Anz. 1905 S. 585 ff. Vorländer, Monatsch. f. höh. Schul. 1905 (S. 456 f.) Aall, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftliche Philosophie XXIX, (1905) Heft 4. (S. 521 ff.) Eine das Wichtigste aus dem Natorpschen Werk hervorhebende Besprechung habe ich Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik 1906 Heft 2 gegeben, aus der naturgemäss manches hier wiederholt werden musste.

den Versuch einer eingehenderen Würdigung des Natorpschen Werkes zu unternehmen[9]), zumal es gerade für den Gymnasialphilologen — und nicht nur den klassischen — von hohem Interesse sein muss.

Natorp knüpft in diesem Werk ausdrücklich an die Forschungen Cohens an, der ihm „wie für Kant so für Plato die Augen geöffnet hat" (Vorw.) Aber während Cohen bei seinem ersten Versuch, den Idealismus Platos unter dem Gesichtspunkt des kritischen Idealismus Kants zu erklären, in der oben genannten Abhandlung vom J. 1866, noch ausdrücklich „die offenkundigen Bestimmungen, nach denen die platonische Idee an und für sich seiendes, ja präexistentes, ewiges Wesen, eine komplette Substanz ist", zugegeben und erklärt hatte, auch er glaube, dass Plato — allerdings erst in weiterer Abirrung von seinem ursprünglichen Ausgangspunkt — die Ideen zu Substanzen verkehrt habe (S. 428, 419, 447), sodass also die ursprünglich als „die blosse Abstraktion der Gesetzesprägung" gedachte Idee unter der Hand sich zu einer Wesenheit ausdehnte, ist für Natorp „jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, dass Platos Ideen von Anfang bis zuletzt **Methoden** besagen und nicht Dinge: **Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens** und nicht äussere, wenn auch übersinnliche Gegenstände" (S. 73), und er ist fest davon überzeugt, mit seinem Werk „das seltsame, törichte Figment der Überdinge", als welches sich die platonische Ideenlehre in der herrschenden Auffassung darstellt, zerstört und den endgültigen Nachweis erbracht zu haben: „Die Idee bedeutet das Gesetz, nichts anderes" (S. 48), d. h. „Die Denkeinheit, die Idee ist es allgemein, was den Gegenstand, das ὄν, konstituiert, setzt" (S. 49). „Der Gegenstand, das Ding, das x der Erkenntnis, der Erfahrung ist, soweit erkennbar, es nur durch die Ideen, die reinen Methodenbegriffe des Denkens, die insofern, schlechthin logisch und sachlich, dem Gegenstand vorausgehen. (S. 378, 380, vgl. S. 28 u. ä. ö.) Nach Natorp ist also die platonische Ideenlehre aufzufassen als „der erste Versuch der Begründung der reinen Erkenntnisse in der Gesetzlichkeit des Logischen" (S. 36); Platos grosses Verdienst ist „die Entdeckung des Logischen d. i. der eigenen Gesetzlichkeit, kraft deren das Denken sich seinen Gegenstand gleichsam hinschauend gestaltet, nicht als gegebenen bloss hinnimmt" (S. 1.) Diese Gesetzlichkeit auszudrücken, dazu war nach N., der hier deutlich in den Spuren Cohens wandelt, gerade das Wort ἰδέα wie ausersehen infolge der in ihm liegenden Verschmelzung aktivischer und passivischer Bedeutung (einmal: „Das Sehen", „Die Sicht" oder „Hinsicht", „der Anblick als Tätigkeit des Blickenden", sodann: „Das Gesehene", „Die Gestalt, in der eine Sache sich dem Betrachtenden darstellt," „der Anblick, den die Sache bietet." Vgl. ausser S. 1 nach S. 66 u. 230.) —

So stützt sich denn also nach N. die Idee bei Plato auf nichts anderes, hat nichts anderes zum wesentlichen Inhalt als das logische Verfahren, (S. 129), und der Verfasser wird nicht müde, gegenüber der „Fehlmeinung", die aus den Ideen, den Bestimmungsmitteln, Methoden der Erkenntnis, Dinge macht, immer wieder den ausschliesslich logischen oder methodischen Sinn der platonischen Idee zu betonen. (S. 48, 51, 71, 73, 132, 143, 151, 189, 215, 283, 314, 351, u. ö.) Um dieser reinen Methodenbedeutung der Ideen willen möchte N. deshalb auch Platos Idealismus lieber den methodischen als den kritischen nennen, wobei freilich nach dem oben über Natorps methodische Auffassung der platonischen Idee Gesagten nicht mehr ausdrücklich hervorgehoben zu werden braucht, dass dieser methodische Idealismus durchaus der kritische Idealismus Kants ist[10]). (Über Platos Ideen als „die reinen Grundbegriffe a priori" S. 234.) —

[9]) Die folgenden Ausführungen glaubte ich um so eher der Öffentlichkeit übergeben zu sollen, als sie die erste umfassende Kritik des N. schen Werkes darstellen, die bereits im Jahre 1903 bald nach Erscheinen des Buches geschrieben ist, deren Publizierung jedoch die Umstände länger, als mir selbst lieb war, verzögert haben.

[10]) Daher bei Natorp (ebenso wie bei Cohen) die fortwährenden Parallelen mit Kant; vgl. S 62, 78, 100, 111, 142, 146, 159, 187, 191, 242, 268, 300, 415.

Die Möglichkeit nicht nur, sondern die Notwendigkeit dieser rein methodischen Auffassung der platonischen Idee sucht nun Natorp, beginnend mit den sog. sokratischen Gesprächen, (Apologie, Kriton, Protagoras, Laches, Charmides) in denen er die Entdeckung, „geradezu die Geburt des Begriffs des Logischen" „belauscht" (S. 3), durch die ganze Reihe der platonischen Dialoge hin durch nachzuweisen. Und zwar beobachtet er im allgemeinen das Verfahren, in der ersten Hälfte seines Werkes (namentlich Kapitel II—VII, in denen die Dialoge Meno, Gorgias Phaedrus, Theaetet, Euthydem, Kratylos, Phaedo, Gastmahl, Staat besprochen werden) die in diesen Dialogen vorkommende Ausdrucksweise, welche, wie N. selbst zugeben muss, die dingliche Auffassung der Ideen zum mindesten nahelegt, wenn nicht erfordert, abzuschwächen bezw. im Sinne seiner Auffassung umzudeuten, in der zweiten Hälfte (namentlich Kapitel VII—X, in denen die Gespräche Parmenides, Sophistes, Philebus, Staatsmann behandelt werden) die Gesetzesbedeutung der Idee in diesen Werken der reifsten Entwickelung Platos in voller Reinheit ausgesprochen nachzuweisen[11]. Das Ganze beschliessen zwei Kapitel (XI und XII), die den Zweck haben, des Aristoteles Auffassung der platonischen Ideenlehre, die eben die dinghafte ist, als auf durchgängigen Missverständnissen Platos beruhend hinzustellen, und so das letzte Bedenken hinwegräumen sollen, die Methodenbedeutung der platonischen Idee anzunehmen.

Wie ist nun die „Irrmeinung", die Aristoteles und „seine Nachbeter von heute" vertreten, nach der die Ideen Dinge, nicht Gesetze sind, entstanden? Nach N. ganz einfach dadurch, dass sowohl Aristoteles wie auch den modernen Verfechtern der dinglichen Auffassung der platonischen Ideen der Sinn für die Metaphernsprache Platos vollständig abgegangen ist, dass sie also irrtümlicherweise die Terminologie Platos, die rein logisch genommen werden will, so auffassen, als ob Plato mit ihr den Ideen eine dingliche Existenz gegeben habe. Methaphern sind also zunächst nach N. alle Ausdrücke, in denen Plato von einem „Sein" der Ideen spricht, Weit entfernt, hierunter ein substantielles Dasein der Ideen zu verstehen, hat Plato all diese Ausdrücke in rein logischem Sinn gebraucht: „Sein sagt die Setzung im Denken, die Einheit der Bestimmung und damit die Prädikation. (S. 2, 16, 78, 98, 100, 124, 125, 130, 131, 146, 189, 196, 233, 263, 283, 391 u. ö.) Wenn Plato demnach von einer Idee sagt „sie ist", so stellt sich jenes Sein als nichts anderes dar denn als das Sein in unsern Fragen, wenn wir fragen: z. B. was ist das Schöne?, in unsern Antworten, wenn wir antworten: Das Schöne ist das und das; es ist hienach kein anderes Sein als das Sein in der logisch gegründeten Antwort auf die Frage: was ist das Schöne, Gute u. s. f.? Ebenso bedeutet jene formelhafte Bezeichnung *ὃ ἔστιν* in den mannigfachsten Verbindungen nicht etwa „etwas, das ist (existiert)", sondern immer nur „etwas, das es ist," z. B. das Schöne, Gute u. s. w., was es ist (d. h was der Sinn der jedesmaligen Prädikation ist), und ganz genau so heisst *οὐσία* „Sein", „Wesenheit" nicht im Sinn von „etwas, das ist", sondern „etwas, das es ist." — Aber nicht nur die einfachen Ausdrücke, in welchen den Ideen ein „Sein" zugesprochen wird, sind nach N derart aufzufassen, sondern auch mit den so vielfältig gebrauchten Häufungen *τὸ ὄντως ὄν, εἰλικρινῶς ὄν, οὐσία ὄντως οὖσα* u. ö. ist schliesslich nichts mehr gesagt als mit dem einfachen *ὄν, εἶναι, οὐσία,* das von Begriffsinhalten, nicht Existenzen zu verstehen ist. In ähnlicher Weise hyperbolisch gesagt und metaphorisch aufzufassen ist die gehäufte Aufdrucksweise *αὐτὸ καθ' αὑτὸ εἶναι, αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ εἶναι, ὄν* u. s. w. N. lässt sich hierüber besonders S. 69. 97. 134. 135. 173. 197 aus, auf welche ich an dieser Stelle wegen Raummangel verweisen muss. Danach sind diese

[11]) Natürlich will ich mit dieser Einteilung des N.'schen Werkes nicht sagen, dass der Verfasser in der ersten Hälfte nur nach der ersteren Art, in der zweiten nur nach der anderen Art verfährt, wie sie oben charakterisiert ist; sondern wie N. im ersten Teil der von ihm behandelten Dialoge bisweilen die Methoden bedeutung der Idee schon rein ausgesprochen sieht (vgl S. 37, 129, 171, 172), so findet er andererseits im zweiten Teile bisweilen dieselbe verschleiert und sucht dann den richtigen, logischen Sinn festzustellen, (s. S. 229, 231.)

Ausdrücke, die etwa zur Absonderung der verdinglichten Idee von den Sinnendingen verleiten könnten, weiter nichts als eine „schlichte“ Bezeichung des Gegensatzes zur bloss beziehentlichen, daher mit dem Wechsel der Beziehung veränderlichen Setzung oder der Setzung schlechthin. Auch die so häufig sich findenden Ausdrücke, welche die Vertreter der dinglichen Auffassung auf das Verhältnis der Ideen zu den Sinnendingen beziehen: *παραδείγματα, ὁμοιώματα* (wofür auch *εἰκόνες, εἰκασθέντα, μίμητα, εἴδωλα, τυπωθέντα*) *μέθεξις, παρουσία, κοινωνία*, von denen allerdings selbst N. zugibt, dass sie bei weitem am stärksten die reine Methodenbedeutung der Idee gefährdeten, indem sie geradezu die dingliche Auffassung nahelegen mussten (S. 73, 86, 350), können „dem mit der Methodenbedeutung der Idee Vertrauten“ in ihrer wahren Bedeutung schliesslich nicht verborgen bleiben. Die Terminologie des „Urbilds“ und „Abbilds“ besagt eben nichts weiter als: Der reine Begriff ist das Ursprüngliche, der empirische ist das Abgeleitete. (S. 73; vgl. S. 351 „Soll unsere schlicht logische Auffassung der Idee Recht behalten, so müssen die Ur bilder einfach bedeuten: die Prädikate wissenschaftlicher Urteile, die Nachbilder: die bestimmten Pr ädikationen von diesem und diesem . . . .“) Die „Teilhabe“ (*μέθεξις, παρουσία, κοινωνία*) drückt „ganz schlicht“ das Verhältnis des Falls zum Gesetz aus: dass es eben logisch sich ihm subsumiert, ganz kurz also die Subsumtion. In ganz ähnlicher Weise werden die Ausdrücke, die im Phaedon pag. 104 BC den Ideen beigelegt werden: „haben“, „annehmen“, „darinsein“ (*ἔχειν, δέχεσθαι, εἶναι ἐν*) metaphorisch als Bezeichnungen für das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt im gültigen, logisch begründeten Urteil gedeutet (S. 152) und endlich auch die Ausdrücke des Sehens, Schauens der Ideen metaphorisch nur als das Sehen der begrifflichen Einheit hingestellt (S. 231) Aber noch eine andere, in dieser ersten Gruppe der Dialoge (S. 29—215) oft hervortretende Tatsache, die von den Verfechtern der dinglichen Auffassung der platonischen Ideen immer wieder in ihrem Sinne geltend gemacht worden ist, bemüht N. sich aus der Welt zu schaffen oder wenigstens abzuschwächen: Die enge Verknüpfung der Ideen- mit der Seelenlehre, wie sie sich namentlich im Menon, Phaedrus und Phaedon zeigt, Verknüpfung insofern, als die Ideenlehre in einer die Deutung der Ideen als metaphysische Wesenheiten geradezu herausfordernden Weise zusammenhängt mit der Lehre von der Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele. N. sieht in allen derartigen Stellen lediglich eine „Abirrung ins Psychologische“, eine „psychologische Abbiegung“ der sonst rein logisch angelegten Ideenlehre, der zwar, wie er selbst wiederholt zugeben muss (S. 35, 36, 37, 41, 84, 85, 137, 138, 141, 143, 216), Plato „mehr nachgegeben, als im Interesse einer reinen Ausprägung des logischen Grundsinnes seiner Lehre zulässig war,“ so zwar dass „die Umdeutung der Ideen aus Gesetzen in Dinge einer besonderen Art, Überdinge, zu denen die Sinnendinge in einem überhaupt nicht erklärlichen, jedenfalls aber dinglich gedachten Verhältnis stehen sollen,“ die „fast unentrinnbare Folge“ jener „psychologischen Wendung“ war, die Plato jedoch allmählich überwunden habe, womit er der Gefahr der Transzendenz entronnen sei, die in jener „psychologischen und schliesslich metaphysischen Wendung“ gelegen habe. Diese Überwindung des psychologischen Sinnes der Idee und somit, zugleich unter Abweisung der durch jene metaphysische Wendung etwa nahegelegten „Transzendenz“, die deutliche „Immanenz“ der Idee sieht N. nun endgültig erreicht im Parmenides, (s. S. 163, 172 [womit vgl. S. 86], 174, 200, 463 [des Registers unter ‚Psychologie‘]) dem er deshalb die eingehendste Behandlung unter allen Dialogen zuteil werden lässt (S. 214 bis 263) und auf dessen Erklärung (namentlich hinsichtlich des zweiten Teiles dieses Dialoges) er sich besonders viel zugute tut (vgl. S. 219). Der Raum gestattet es mir leider nicht, an dieser Stelle näher auf die Natorpsche Interpretation dieses bekanntlich mit Auslegungen reich bedachten Dialoges[12]) einzugehen, ich muss mich vielmehr mit der Andeutung

[12]) Ich gedenke in einer späteren Programm-Abhandlung eine Geschichte der „Deutungen des Dialogs Parmenides“ zu liefern, zu der das Material von mir schon seit längerer Zeit gesammelt ist und nur der Verwertung harrt.

begnügen, dass der Hauptzweck dieser Schrift nach N. die Zurückweisung der gleichsam unter Platos Augen entstandenen Missdeutung seiner Grundlehre ist, durch welche die Ideen zu etwas wie einer andern Welt gegebener Dinge gemacht worden seien. Und zwar vertritt diese Fehlmeinung der junge Sokrates, während an Platos Stelle die Schulhäupter aus Elea, Zeno und der eigentliche Schöpfer der eleatischen Lehre, Parmenides, stehen. In welcher Art nun jene Zurückweisung erfolgt und überhaupt wie N. diesen Dialog in seinen Einzelheiten interpretiert, um ihn als einen Hauptzeugen für seine Auffassung der platonischen Idee ins Feld führen zu können, darüber gedenke ich mich in der eben in Aussicht gestellten Abhandlung zu verbreiten, in welcher auch Natorps Auffassung des Sophistes und Philebus beleuchtet werden soll, da N. in ihnen im wesentlichen nur „die weitere Entfaltung der Gedankenkeime im Parmenides“ sieht und bei ihrer Besprechung fast nur Schlussfolgerungen aus seinen bei der Behandlung des Parmenides aufgestellten Hypothesen zieht. — Werfen wir noch einen Blick auf die beiden Schlusskapitel des N.'schen Werkes, die hier wenigstens der Hauptsache nach noch gestreift werden müssen! Wenn Aristoteles in seinen Schriften eine dem Natorp'schen Interpretationsversuch diametral entgegengesetzte Auffassung der platonischen Ideenlehre vertritt, eben die dingliche, so kann das auf N. keinen Eindruck machen: Aristoteles war eben vollkommen unfähig, sich in den Gesichtspunkt des methodischen Idealismus Platos auch nur vorübergehend zu versetzen (S. 143 vgl auch S. 380. 402. 403. 404. 405. 406. 409. 411. 413. 427. 528); „Die Methodenbedeutung der reinen Begriffe ist genau das, wofür ihm das Organ abging“ (S. 218), und zwar liegt der Grund hierfür nach N. in dem philosophischen Standpunkt des Aristoteles, dem Dogmatismus, den N. aus der Philosophie des Aristoteles heraus zu beweisen sucht (Cap. XI) und in der Kritik der platonischen Ideenlehre durch Aristoteles vollkommen bestätigt findet. (Cap. XII.)[13] „Plato ist Kritizist, Aristoteles Dogmatist.“ Der Dogmatist, dem als unbedingte Voraunahme feststeht, dass der Gegenstand der Erkenntnis gegeben sein müsse, wenn sich über ihn überhaupt etwas mit wahrhaft objektiver Geltung aus machen lassen solle, der also die Erkenntnis vom Sein ableitet, vermag schliesslich sich in die Meinung des Kritizismus, der umgekehrt betont, dass der Gegenstand das Problem, nie ein Gegebenes ist, vielmehr aller Begriff vom Gegenstand, der unserer Erkenntnis gelten soll, sich erst aus den Grundfaktoren der Erkenntnis selbst aufbauen muss, der also von der Erkenntnis aus das Sein ableitet, überhaupt nicht zu versetzen, so dass er jeder seiner Aufstellungen über die Erkenntnis doch wieder eine dogmatische Seinsbedeutung unterschiebt. (S. 366 ff.) Und hierin, in der „ewigen Unfähigkeit des Dogmatismus, sich in den Gesichtspunkt der kritischen Philosophie überhaupt zu versetzen“, liegt nach N. „der tiefere Grund des Missverstehens, vielmehr des völligen Nichtverstehens der platonischen Ideenlehre“ wie bei Aristotes so auch bei den Neueren.

Das sind in grossen Umrissen die Grundgedanken des Natorpschen Werkes, nach dessen Durcharbeitung — und durchgearbeitet, nicht durchgelesen muss dieses Buch werden — auch der Gegner dem Verfasser die Anerkennung nicht versagen wird, dass in diesem Buche zum ersten Mal wirklich systematisch und in aller Vollständigkeit der Versuch gemacht ist, mit der geläufigen Auffassung der platonischen Idee aufzuräumen und Plato als den Vorgänger Kants zu erweisen. — Im Begriffe nun, den Natorpschen Interpretationsversuch auf seine Berechtigung hin zu prüfen, drängt sich uns wie von selbst die Frage auf: Wie ist es denn überhaupt gekommen, was ist der Grund, dass an der herrschenden, auch von Aristoteles ver-

[13] N. wiederholt in den beiden Kapiteln teilweise nur, was vor ihm schon Cohen [Platos Ideenl. u. d. Math. S. 9, 10, 12] angedeutet und Behncke a. a. O. weiter ausgeführt hat. [S. 18 u. 19., womit vgl. Natorp, S. 370, 371.]

tretenen Auffassung der platonischen Ideenlehre, nach der Platos Ideen Dinge bedeuten, gerüttelt wird? Nun, die Ideenlehre erscheint den modernen Philosophen in dieser Gestalt eines Denkers wie Plato unwürdig, es ist mit ihr nichts für die Geschichte des Erkenntnisproblems geleistet. N. sagt das an mehreren Stellen ganz offen, indem er der Ideenlehre in der üblichen Auffassung jeden wissenschaftlichen Sinn abspricht, eben weil die Idee in dieser Auffassung von der Erfahrung abgesondert wird und durch diese Absonderung jedes Interesse für unsere Erkenntnis verliert[14]). Dass nun gerade der Kantsche Idealismus in Plato hineininterpretiert wird, um Platos Grundlehre vom Standpunkte der neueren Philosophie aus als eine wirkliche Leistung, „für die Fortbildung logischer Erkenntnis" erscheinen zu lassen, wird uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, dass gerade die beiden eifrigsten Vorkämpfer dieser modernen platonischen Auffassung der Idee, Cohen und Natorp, Neokantianer sind. Es liegt eine gewisse Planmässigkeit in dem Vorgehen der „Marburger Schule", spätere philosophische Ansichten, namentlich den kritischen Idealismus Kants, früheren Lehren unterzuschieben oder sie in dieser Art umzudeuten. Für die Interpretation Platos nach dieser Richtung hin ist eine Äusserung Kants von Bedeutung geworden, die Cohen gleich zu Beginn seiner oben genannten ersten Arbeit in dieser Frage gewissermassen als eine Ermutigung bezw. Aufforderung zu seiner Deutung der plat. Ideenlehre anführt. Kant sagt an dieser Stelle (Kritik der reinen Vernunft. Transcendentale Dialekt. 1. Absch. S. 277 Anm.), er könne Plato „in der mystischen Deduktion seiner Ideen oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostastierte, nicht folgen," „wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Falle bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemesseneren Auslegung ganz wohl fähig" sei. Was nun zunächst diese Kantschen Worte anbetrifft, so zweifle ich sehr, ob der grosse Philosoph sie gesprochen hätte, wenn er die sämtlichen Dialoge Platos, die auf die Ideenlehre Bezug nehmen, in der Ursprache gelesen hätte und überhaupt mehr in den Geist des Griechentums eingedrungen wäre Das ist so gut wie sicher nicht der Fall gewesen[15]), und ich werde in meiner Annahme noch mehr bestärkt durch die Bemerkung, mit der Kant seine oben angeführten Worte eingeleitet hat: „Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdruck verband." Hätte er das getan, vielleicht wäre sein Urteil anders ausgefallen, vielleicht hätte er erkannt, dass ausser der für eine Hypostasierung der Ideen sprechenden Ausdrucksweise Platos noch manches andere in seinen Dialogen zu Tage tritt, was die dinghafte Auffassung erweist. Nun, er hat jenes Wort gesprochen und obendrein durch eine Bemerkung über die Auslegung der „hohen" Sprache Platos an derselben Stelle der „Krit. d. rein. Vern.", „dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gebrauche als in Schriften durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegenredete oder auch dachte", Interpretationsversuche der platonischen Ideenlehre begünstigt, wenn nicht geradezu herausgefordert, von denen ihre Urheber selbst zugeben müssen, dass sie sich dabei nicht engherzig an die Worte Platos gehalten, vielmehr oft dem Gefühl vor dem Buchstaben den Vortritt gewährt hätten.[16])

---

[14]] Natorps Aeusserungen über die geläufige Auffassung der Ideenlehre [s. S. 213, 217, 226, 282, 284 u. ö.] sind noch ziemlich harmlos gegenüber Cohen, der es nicht verschmäht von einer „Borniertheit" zu sprechen, die sich in einer derartigen Auffassung kundgebe; ähnliche Wendungen, die auf diese Gestalt der Ideenlehre gemünzt sind, findet man bei Achelis a. a. O. („jammervoller Dualismus", „Raritätenkammer von Widersprüchen"), Auffahrt a. a. O. („System willkürlicher Behauptungen", „nutzlose Schwärmerei" u. a. m.] Bergmann a. a. O. S. 76, der es sich nicht versagen kann, die Schale des Spotts über jene merkwürdige Ideenwelt auszugiessen. —

[15]) Vgl. Arthur Ludwich, Kants Stellung zum Griechentum, Königsberg 1899. —

[16]) S. Auffart a. a. O. S. 8, Achelis a. a. O. S. 103.

Ein wie gelehriger Schüler Kants in dieser Hinsicht Natorp ist, lassen viele Stellen seines Buches recht klar erkennen. So wird z. B. S. 232 u. ä. ö. betont, dass man nicht „am Wort hängen bleiben" dürfe, und Äusserungen wie „Man nehme nun einfach an, die von Plato gewollte und gemeinte Lösung der Frage sei eben diese": . . .; „somit scheint es unbedenklich, eben diese Lösung als die von Plato gewollte anzunehmen". (S. 26.) „Dann muss hinzugedacht sein" . . „Es soll also der verständige Leser dies allgemein hinzudenken" (S. 245.) „Eben das will Plato sagen, er sagt es nur allzu kurz" (S. 290.) „Plato will aber vielmehr sagen": (S. 292) u. a. m. lassen deutlich erkennen, wie oft N. jener Aufforderung Kants nachkommend besser als Plato selbst weiss, was dieser habe sagen wollen. Angesichts eines solchen Verfahrens, welches der einmal von Bonitz (Platon. Studien I, 247) mit Recht als unabweistich aufgestellten Forderung bei jeder Interpretation, dass „der Leser sich dem Schriftsteller unterordne, nicht umgekehrt" schnurstracks widerspricht, kann nicht eindringlich genug immer wieder die Frage erhoben werden: Muss Plato denn schon wirklich der „Geistesahne Kants" gewesen sein? Ist die dinghafte Auffassung der Ideen bei ihm so ganz und gar unerklärlich und unmöglich? Das führt uns auf die historische Entwickelung der platonischen Ideenlehre, wie sie schon Aristosteles Metaph. I, 6 und XIII, 4 im wesentlichen richtig gezeichnet hat, und die übrigen Motive, die Plato zu der dinghaften Auffassung der Ideen bestimmen mussten. Ich muss mich hier schon aus Raummangel beschränken lediglich hinzuweisen auf das, was Gomperz Griech. Denker II, 2. Aufl. S. 147, 321, 322, 323 (mit letzterem vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II, 1. 4. Aufl. S. 657) in vortrefflicher Weise über die Hauptmotive ausgeführt hat, die Plato geradezu in die dinghafte Gestaltung seiner Ideenlehre hineindrängen mussten, zum mindesten die Lehre von den Ideen als metaphysischen Wesenheiten sehr begreiflich erscheinen lassen. Nur einen Punkt möchte ich besonders hervorheben: Die orphisch-mystische Richtung seiner Zeit, die auch Plato ganz im Bann hielt, zum mindesten seine Geistesrichtung stark beeinflusste, ein Moment, das mit vollem Recht namentlich Windelband (a. a. O. S. 130), Willmann (a. a. O. S. 369 ff) und in bekannter Meisterschaft besonders Erwin Rohde (Psyche S. 263—295) aufs nachdrücklichste betont haben. Auch Natorp sieht sich allerdings des öfteren genötigt, den engen Zusammenhang zwischen Platos Metaphysik und seiner religiösen Stimmung, die Empfänglichkeit Platos für die religiösen Eindrücke der Orphik zuzugeben, „die sich mit seiner Philosophie in einer für deren Klarheit und Reinheit nicht gefahrlosen Weise verschmelzen" (S. 51, womit vgl. S. 36, 71, 84); aber er sucht dies Motiv, das die Lehre von einer Ideenwelt, dem *τόπος ὑπερουράνιος*, so leicht verständlich erscheinen lässt, mit der einfachen Erklärung bei Seite zu schieben, „dass von hier aus die irrigen Deutungen der Ideenlehre am ehesten verständlich würden." Demgegenüber frage ich nochmals: Was hat mehr Berechtigung, an die platonische Ideenlehre mit einer Voraunahme heranzutreten und von dieser aus Platos Lehre nun solange zu wenden und zu pressen, bis man ihr schliesslich den gewünschten Sinn unterlegen kann, oder die Grundlehre Platos von dem Gesichtspunkt aus zu betrachten, dass Plato eine Grieche ist, ganz erfüllt vom Geiste seiner Zeit, von jenem Geiste, der den Denker so leicht in die Bahn des Dichters drängen konnte? Dass nun Natorps Verfahren bei seinem Interpretationsversuch sich vornehmlich in der ersteren Richtung bewegt, dass der Grundfehler seines Werkes die Einseitigkeit, ja geradezu Voreingenommenheit ist, mit der N. nur immer das vermeintliche kritische (methodische) Moment des platonischen Idealismus herauszuziehen sucht oder „wie hypnotisiert", — um ein Wort zu gebrauchen, das N. gegen Aristoteles richtet — überall die logische Bedeutung der Idee von Plato ausgesprochen sieht, dagegen alles, was für die dingliche Auffassung, für das substantielle Dasein der Idee spricht, mit Schlagworten wie „Metapher", „psychologische Abbiegung" u. a. bei Seite zu schieben sucht, das werde ich nunmehr im folgenden kurz nachweisen.

Zunächst muss gegen die Interpretation der das substantielle Sein der Ideen bezeichnenden Ausdrücke in Platos Dialogen als Methaphern, die in N.'s Werk eine so grosse Rolle spielt, entschieden Verwahrung eingelegt werden. Bekanntlich ist das Mittel der metaphorischen Deutung unbequemer Ausdrücke bei der Platointerpretation nicht neu; ist es doch das bequemste Verfahren, Tatsachen, die jemand nicht in sein System passen, zu umgehen: Von Cohen zuerst in weiterem Umfange angewandt (vgl. die plat. Ideenl. psych. entw. S. 442. 451; Platos Ideenl. u. d. Math. S. 15), ist es von seinen Nachfolgern (und auch von Lotze) immer wieder aufgenommen worden. Was aber Natorp sich in dieser Beziehung leistet, übersteigt denn doch das Mass des Zulässigen bei weitem. Wenn sich wie ein roter Faden durch alle grösseren Dialoge Platos der Gedanke zieht: Zwei Welten sind zu unterscheiden, eine Welt dessen, was ist und nie wird, die Welt des reinen Seins, die andere dessen, was wird und nie ist, die Welt der sinnlichen Dinge (vgl. unter vielen andern Stellen Tim. pag. 27 D, wo mir diese Scheidung am schärfsten ausgesprochen erscheint: *ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε · τί τὸ ὂν ἀεὶ, γένεσιν δέ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε κτλ.*), wenn Plato nicht müde wird, diesen Gegensatz zwischen den Sinnendingen als dem Werdenden und den Ideen als dem Seienden fortwährend zu betonen, (auf einzelne Stellen werde ich im folgenden näher eingehen) so muss es in der Tat dem vorurteilsfreien Leser Platos, einem solchen, der nicht einen „modern präjudizierten Plato“, um ein Wort von A. Krohn („Sendschreiben an Zeller“ Vorrede p. VI.) zu gebrauchen, an die Stelle des historischen setzen will, vollkommen unbegreiflich erscheinen, dass N. allen jenen Ausdrücken, in denen Plato von dem Sein der Ideen spricht[17]), unter metaphorischer Auffassung die oben (S. 4; 5) angeführten Deutungen gibt. Das Schlagwort von dem „schlicht“ logischen Sinn der Idee, mit dem N. geradezu Missbrauch treibt, indem er es überall da anwendet, wo er Beweise für seine Ansicht hätte vorbringen sollen (vgl. z. B. S. 98. 151. 152. 153. 154. 173. 197. 199. 299. 351 u. ö.), muss natürlich gerade bei der Metaphernerklärung jener Ausdrücke, von denen N. selbst wiederholt zugeben muss, dass sie zunächst jeden Leser der platonischen Schriften zu der dinglichen Auffassung der Ideen Platos geradezu verleiten müssen, viel herhalten, und nicht jeder dürfte den Mut zu einer apodiktischen Behauptung haben, wie sie N. z. B. S. 70 aufstellt, um an jener ihm sichtlich sehr unbequemen Ausdrucksweise vorbeizukommen, es sei nur eine „Emphase des Ausdrucks“, die — und nun möge seine Äusserung wörtlich folgen — „auch wenn sie sich zur dreifachen Tautologie des ‚seiender Weise seienden Seins‘ überstürzt, doch damit schliesslich nichts mehr sagt, als mit dem einfachen Sein.... ausgedrückt ist: das Sein der Prädikation“ oder zu einer Bemerkung wie S. 69, „dass der Zusatz des Pronomens (*αὐτὸ* oder verstärkt *αὐτὸ καθ' αὐτό*) zum Substantivum abstraktum nur den Ton, nicht den Sinn ändert“, wiewohl er an einer andern Stelle (S. 97) zugeben muss, dass Plato von dem so verstandenen Begriff, dem „an sich Seienden“ wie von einer eigenen Existenz rede. (Mit einer ganz ähnlichen Motivierung sucht N. übrigens S. 137 an einer die Entwickelung seiner Ansicht störenden Erörterung im Phädon vorbeizukommen: „Aber bei näherem Zusehen findet man bald, dass der Unterschied weit mehr im Ton als in der Sache liegt“.) Mit derartigen Mitteln kann man natürlich alles beweisen; wir, die wir uns bei unserer Interpretation dem Schriftsteller unterordnen und damit in jedem Fall vor jenen Interpreten den Vorzug der Unbefangenheit haben, können nie und nimmer unsere Zustimmung zu den oben S. 4 u. 5 angeführten Natorpschen Deutungen all jener Ausdrücke geben, die, wie die Vertreter der dinglichen Auf-

[17]) Ich kann natürlich hier unmöglich alle Stellen anführen, in denen diese Ausdrücke (vgl. oben S. 4 u. 5) vorkommen. Das ist aber auch unnötig, da sie eigentlich feststehend geworden sind und immer in derselben Bedeutung wiederkehren. Ich verweise bezüglich der Zusammenstellung der hierher gehörigen Ausdrücke auf Ast, Lexicon-Platonicum (2 voll. 1835/6), Zeller, Philos. d. Gr. II, 1 S. 659, Anm. 1 und vor allem auf das mit gewaltigem Fleiss zusammengestellte Namen- und Sachregister von Natorp (S. 435—472), das jetzt das Material wohl am vollständigsten bietet.

fassung mit Recht betonen und auch Natorp ja zugeben muss, in erster Linie das substantielle Dasein[18]) der Ideen bezeichnen, die Ideen als reale Wesenheiten erscheinen lassen. Es muss Natorp gegenüber auf das entschiedenste betont werden, dass Plato, hätte er dem „Sein" der Ideen jene Bedeutung unterlegen wollen, die N. ihm zuschreibt, die rein logische im Sinne der Prädikation, das mit Vermeidung der so vielen jener Bedeutung schnurstracks zuwiderlaufenden Ausdrücke vermocht und bei dem Interesse, das jeder Forscher an dem Verständnis seiner Lehre hat, auch sicher mit unmissverständlicher Klarheit getan hätte, zum mindesten aber, bevor er das gefährliche Spielen mit zweideutigen Ausdrücken begann, einmal eine Bemerkung hätte fallen lassen müssen wie im Theaetet 157 A B, die mir beweist, wie sehr sich der Philosoph der Notwendigkeit bewusst war, gerade bei dem Gebrauch des Verbums *εἶναι* mit der grössten Vorsicht zu Werke zu gehen, eine Stelle, die meines Wissens auch von den Vertretern der dinglichen Auffassung der platonischen Ideen noch nicht genügend hervorgehoben ist und auf die ich hiemit aufmerksam machen möchte. Die Stelle steht in jener Partie des Theaetet, in welcher Socrates die erste Definition des Wissens, der *ἐπιστήμη*, die Theaetet aufstellt *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις* (151 E) „Wissen ist nichts anderes als Wahrnehmung" auf ihre Richtigkeit hin prüft. Er legt sich zunächst das Fundament zur Erweisung der Unrichtigkeit dieser Ansicht, indem er sich vermittelst eines längeren Frage- und Antwortspiels in der bekannten Weise des Einverständnisses Theaetets zu dem Satz versichert, den er wiederholt betont, dass garnichts von dem, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, was also Objekt der *αἴσθησις* ist, ein an und für sich Bestimmtes ist, sondern dass es immer nur wird. (152 D, 153 E, 157 A B. u. ö.) Plato-Socrates korrigiert sich nun an der oben erwähnten Stelle, indem er sagt, er hätte das Wort *εἶναι* eigentlich in diesen Erörterungen über das, was wir durch die Sinne wahrnehmen und wovon nichts an und für sich Bestimmtes sei, sondern immer nur für irgend ein Anderes werde (157 A), überall vermeiden müssen, wiewohl er es auch jetzt eben aus Gewohnheit und Ungeschicktheit gar oft und viel zu gebrauchen genötigt gewesen sei. (*τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ*, womit vgl. die Bemerkung 152 D *οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες.*) Ich führe diese Stelle, wie gesagt, an, um zu zeigen, dass Plato gerade beim Gebrauch des Verbums *εἶναι* aufs peinlichste bemüht war, Unklarheiten zu vermeiden. Und da sollen wir glauben, dass er überall, wo er von einem *εἶναι* der Ideen spricht, lediglich den schlicht logischen Sinn des Seins in der Prädikation gemeint habe, ohne ein einziges Mal den Leser durch eine ähnliche Aufklärung wie die obige auf diesen ausschliesslichen Gebrauch aufmerksam zu machen und vor Missverständnissen zu warnen! Selbst zugegeben, das wäre bei der Anwendung des einfachen *εἶναι, ὄν, οὐσία* u. ä. nicht nötig gewesen, so war eine derartige Bemerkung doch unter allen Umständen angebracht, ja erforderlich in Anbetracht der fortwährenden oben genannten Häufungen *ὄντως ὄν, οὐσία ὄντως οὖσα* u. s. w., die nicht mehr von vornherein nur so harmlos im Sinne des Seins der Prädikation verstanden werden konnten. Und dazu kommt noch eins. Das Wort „sein" *εἶναι* bezeichnet, wie Th. Gomperz (a. a. O. S. 145) mit Recht bemerkt[19]), vor allem die Existenz und drückt damit auch zumeist Dauer und Beharren aus, den Gegensatz zum Wechsel und Wandel jeder Art, zum Werden. Wenn nun Plato so überaus häufig jene Ausdrücke des „Seins" der Ideen mit der Gegenüber-

[18]) Wenn ich hier und öfters von einem substantiellen Sein der Ideen spreche, die Ideen Substanzen nenne, so nehme ich das Wort in dem ursprünglichen aristotelischen Sinn, wonach es überhaupt etwas Fürsichbestehendes, keinem andern als Teil oder Eigenschaft Inhärierendes, keines von ihm selbst verschiedenen Substrats Bedürftiges bezeichnet, und mache damit Zellers Worte (d. Philos. d. Gr. II, 1 S. 662 Anm. 1) zu den meinigen.

[19]) Ich möchte überhaupt an dieser Stelle noch einmal auf die Erörterungen dieses Gelehrten hier (S. 145) und im folgenden über die zwiefache Verwendung des Wortes „sein" und den Einfluss des Problems der Prädikation auf die Hypostasierung der Ideen hinweisen.

stellung ihres Gegenteils, der „werdenden“ Dinge unserer Wahrnehmungswelt, verbindet, so gibt er damit doch aufs deutlichste einen weiteren Beweis dafür, dass er die Ideen als seiend, im Sinne der Existenz, des substantiellen Seins aufgefasst haben will im Gegensatz zu dem Werden der Erscheinungswelt. Ohne gerade eine Jagd nach Belegen anstellen zu wollen, (um mit Wagner a. a. O. zu reden,) finde ich folgende Beispiele: Gastmahl 211 A. *ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον*[20]) Staat 485 B *ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.* 508 D *ὅταν μέν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται* (sc. *ἡ ψυχή*), *ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται, ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει* . . . . . . 521 C. 525 B., C. E. 527 B. Soph. 246 B. C. 248 A. Phileb. 59 A. Tim. 27 D., 52 A. B. C. (Stellen, auf die ich des Raummangels wegen hier nur verweisen kann.) Unmöglich kann ich auch Natorps Interpretation des Zusatzes *αὐτὸ καθ' αὑτὸ* zum Verbum *εἶναι* zustimmen. Wenn Plato diese und ähnliche Ausdrücke (z. B. *αὐτό, ὅ ἐστι*) an unzähligen Stellen anwendet, (worüber zu vergleichen ist das Register bei Natorp S. 438) so ist eben mit diesem „An- und Fürsichsein“ der Idee ihr substantielles Dasein, ihre von den Dingen der Wahrnehmungswelt abgesonderte Existenz so deutlich zum Ausdruck gebracht (im Parmenides, der wie ich in der oben in Aussicht gestellten Abhandlung „Deutungen des Dialogs Parmenides“ zu zeigen hoffe, unbedingt platonisches Eigentum ist, wird überdies das die Sonderexistenz noch stärker bezeichnende *χωρίς* an zwei Stellen pag. 129 D. und 130 B. dem *αὐτὸ καθ' αὑτὸ* hinzugefügt), dass Zeller und mit ihm die anderen namhaften Vertreter der dinglichen Auffassung der Ideen gerade in dieser Ausdrucksweise m. E. mit Recht die Hypostasierung, Substantiierung der platonischen Idee besonders klar ausgesprochen sehen. (Vgl. auch, was Zeller a. a. O. S. 663 Anm. 2 über den Zusatz des *αὐτὸ καθ' αὑτό* sagt.) — Doch wenden wir uns nunmehr zu Natorps Interpretation jener Ausdrücke, die Plato zur Bezeichnung des Verhältnisses der Ideen zu den Sinnendingen gebraucht hat, und prüfen wir, ob hier die metaphorische Deutung vielleicht angebrachter und zutreffender ist wie bisher! Plato bezeichnet dieses Verhältnis bekanntlich ganz allgemein zunächst als das der Ähnlichkeit, der Nachahmung, wobei die Idee als das Urbild, das sinnliche Ding als Abbild betrachtet wird. Die dafür gebräuchlichen Ausdrücke habe ich bereits oben S. 5 angeführt, die hier in Betracht kommenden Stellen hat Natorp (Register S. 469) gesammelt, auf das ich verweise. N. kann sich, wie bereits angedeutet, dem Zugeständnis nicht entziehen, dass gerade in dieser Bezeichung der Erscheinung als Gleichnis, Abbild, Nachahmung des reinen Seins die Ideen allzu leicht als eine andere Klasse von Dingen, parallel den Sinnendingen, erscheinen und zwischen ihnen eine Beziehung wie unter Dingen statthat. „Ist das Metapher, so muss man gestehen, dass es die gefährlichste ist, die man wählen konnte“, erklärt er wörtlich (S. 86). Gewiss, jeder, der die Stellen, in denen Plato vom Verhältnis der Idee zur Erscheinung in diesen Ausdrücken spricht, ohne Voreingenommenheit liest, wird aus ihnen den Schluss auf die dingliche Auffassung der Ideen ziehen müssen, er wird zumal in Anbetracht der vielen andern diese Auffassung verratenden Bezeichungen und der übrigen Momente, die für sie sprechen, sich dabei bescheiden und nicht, wie N. es tut, auch hier Erklärungen versuchen, die ohne den geringsten Grad von Wahrscheinlichkeit einer vorgefassten Meinung zu Liebe konstruiert werden. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht besonders N.'s Äusserung S. 351, die ich bereits oben S. 5 angeführt habe. N. handelt hier (von S. 338 ab) über den Timaeus, den die Platoforscher (auch N.) ziemlich einstimmig als eines der letzten Werke des Philosophen ansehen. Es bereitet N. nun sichtliches Unbehagen, nachdem er in den dem Timaeus zeitlich vorausliegenden Dialogen Parmenides, Philebus u. Sophistes die Methodenbedeutung der Idee in voller Klarheit entwickelt vorgefunden zu haben glaubt, den Philosophen hier gegen das Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit wieder ganz und gar in die alte zur dinghaften Auffassung seiner Ideen so sehr verleitende Ausdrucksweise zurückfallen zu sehen.

[20]) Diese wichtige Stelle fehlt übrigens im Register bei Natorp S. 465.

Diese findet sich namentlich in den Ausführungen pag. 27 D, bis 52 D. hin, im Hinblick auf welche (namentlich 51 D. παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτά .....) Th. Gomperz (S. 597) mit vollem Recht sagt, dass im Timaeus „das substantielle Dasein der Idee so nachdrücklich wie kaum irgendanderswo behauptet wird." Wie gewaltsam nun N. hier die „Urbilder" und die „Abbilder" und „das dritte aus beiden" (cf. Tim. pag. 29 B 48 E., 49 A. bis 50 C.) interpretiert, damit seine „schlicht logische Auffassung der Idee" Recht behalten soll, das kann nur der vorurteilsfreie Leser jener oben angegebenen Partien des Timaeus ermessen. Die ‚Urbilder' als „die Prädikate wissenschaftlicher Urteile, die reinen Denkbestimmungen, A, B und so fort" die ‚Nachbilder' als „die bestimmten Prädikationen von diesem und diesem, die Bestimmung also des zu bestimmenden = x zum A, B und so fort, das ‚dritte aus beiden' als, „das wissenschaftliche Urteil: x ist A" gedeutet: hiermit erreicht m. E. die Natorpsche Art der Platointerpretation den Höhepunkt. Also um derartiges auszudrücken, hätte Plato den ganzen Apparat einer Darstellung aufwenden sollen wie hier Tim. 27 D bis 52 D, die geradezu das Gemeinte verschleiern, so verdunkeln musste, dass es zum erstenmal nach mehr als zweitausend Jahren jemand (d. h. N.) beschieden war, hinter die eigentliche Absicht des Schreibers zu kommen! Eine solche „Mystik" (S. 352) kann auch nicht durch den „mythischen Charakter dieser ganzen kosmogonischen Dichtung" im Timaeus glaublich gemacht werden, wie N. möchte (S. 351), und überhaupt ist vor einer Unterschätzung dieses Dialogs wegen seiner mythischen Einkleidung zu warnen[21]). Im übrigen stimme ich in der Auffassung dieser ganzen Erörterung über die dritte Gattung im Timaeus Zeller bei. (Vgl. d. Philos d. Griech. II, 1 S. 719—744 „Die Materie".) — Für ebenso wenig angebracht halte ich sodann die Natorpsche Erklärung der anderen Ausdrücke, mit denen Plato das Verhältnis der Idee zum Sinnending zu veranschaulichen sucht, indem er nämlich eine gewisse Gemeinschaft (κοινωνία) zwischen ihnen stattfinden lässt, gemäss der die Dinge an den Ideen teilhaben (μετέχειν), die Idee zu den Dingen kommt (παρουσία) u. ä. (Eine klassische Belegstelle für Platos Lehre über diese Gemeinschaft, die er nicht näher bestimmen will oder kann, bietet der Phaedo pag. 100 D τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ κτλ. — Die Zusammenstellung der gebräuchlichen Ausdrücke mit Angabe der Stellen s. bei Natorp, Register S. 468.) Ja, diese Stellen geben uns sogar den notwendigen Schluss an die Hand, dass die platonischen Ideen als Dinge aufzufassen sind und als nichts anderes; denn wenn Plato, zu dessen festesten Überzeugungen es gehört, dass den Sinnendingen all ihre Eigenschaften von den Ideen mitgeteilt sind, besonders nachdrücklich betont, dass dem Sinnendinge alles Sein nur von der Teilnahme an den Ideen komme, dass, was Reales, Einheitliches und Beharrliches an der Erscheinung sei, ausschliesslich von der Idee herrühre, [vgl. z. B. Staat 478 E, 509 B, 517 C; Phaedon 74 A ff. 76 D; Gastmahl 211 B; Parmenides 129 A und besonders Timaeus 48 E ff., wo Plato seine Lehre von der Materie, dem Raum (χώρα), als dem μὴ ὄν entwickelt. Die Materie ist hiernach das gerade Gegenteil der Idee, und das Sinnending steht in der Mitte von beiden so zwar, dass es alles Sein von den Ideen zu Lehen trägt, all sein Nichtsein, Veränderung und Werden, in der Materie begründet ist,] so ist doch schon von rein logischem Standpunkt aus betrachtet diese Lehre nur bei der Voraussetzung möglich, dass die Idee Realität, Existenz besitzt. Wir dürfen, ja wir müssen diesen Schluss ziehen, trotzdem gerade das Problem der Teilhabe von Plato ganz im Unklaren gelassen ist, was schon mit Recht Aristoteles gerügt hat. (Met. I, 6, 987 b τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.) —

Lässt nun schon die ganze bisher behandelte Ausdrucksweise, in der Plato von seinen Ideen spricht und die, wie gezeigt, in keiner Weise umgedeutet werden darf, die Auffassung der Ideen als Dinge seitens des Schöpfers dieser Lehre zur Genüge erkennen, so wird dieselbe durch

---

[21]) Vgl. hiezu die treffenden Bemerkungen von Wagner, Zu Platons Ideenl. Progr. Nikolsburg 1881. S. 29, Anm. 1.

die Art und Weise, wie Plato die Ideenlehre mit seiner Seelenlehre verknüpft, mit einer Deutlichkeit bewiesen, dass diesem Moment gegenüber jeder Gegner der herrschenden Auffassung der platonischen Ideenlehre verstummen und der Versuch N.'s, dasselbe mit dem Schlagwort von der „psychologischen Abbiegung" abzuschwächen bezw. bei Seite zu schieben, geradezu ungeheuerlich genannt werden muss. Stände die prächtige Schilderung im Phaedrus (247 ff.) von dem *τόπος ὑπερουράνιος* und den zur Ideenschau ausziehenden Göttern und Seelen allein für sich da, dann könnte man allenfalls an ihr als dem Ausfluss lediglich dichterischer Phantasie vorübergehen; nun aber, da diese Verbindung der Ideenlehre mit der Lehre von der Seele und zwar ihrer Präexistenz (wodurch zugleich auch die Verknüpfung mit der Lehre von der *ἀνάμνησις* gegeben ist) und Unsterblichkeit in mehreren Dialogen Gegenstand eingehendster Behandlung ist, erfordern diese Erörterungen die genaueste Beachtung, und mit Recht haben die Verfechter der dinglichen Auffassung der Idee, besonders Willmann (a. a. O. S. 372), Windelband (Platon S. 139), Erwin Rohde (a. a. O. S. 278 ff.), Wagner (a. a. O. S. 19) und Th. Gomperz (a. a. O. S. 320–343), in denselben mit den stärksten Beweis für die Richtigkeit ihrer Ansicht erblickt.

Ich gehe gleich auf die Hauptstelle im Phaedon los, (pag. 74 A — 78) von der aus wir dann auch die Ausführungen im Menon und Phaedrus richtig würdigen werden. Plato führt als einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ihre Präexistenz an, die er selbst wieder aus der Natur des Wissens als Wiedererinnerung folgert, über die schon im Menon (81 C—86 C) und Phaedrus (249 B—250 D) gesprochen ist. Gestattet nun schon, wie Willmann S. 372 mit vollem Recht betont, dieses Argument im Phaedon, dass die Seele unsterblich sei, weil sie die ewigen Wesenheiten, die Ideen, geschaut hat und sich ihrer zu erinnern vermag, an und für sich die Umkehrung: weil die Seele ewige Gedanken in sich trägt, muss es eine ihr gleiche Welt, die Welt jener reinen Gedanken, der Ideen geben, wo sie dieselben in sich aufgenommen hat, so hat Plato selbst ausdrücklich aus der Präexistenz der Seele die Existenz, das substantielle Dasein der Idee gefolgert. Die hochwichtige Stelle steht pag. 76 E. Sokrates fragt im Anschluss an seine vorhergehenden Erörterungen, in denen er die Präexistenz der Seele aus der Natur der *ἐπιστήμη* als *ἀνάμνησις* gefolgert hat, seine Mitunterredner, ob die Sache nicht so stehe und die gleiche Notwendigkeit vorliege (*ἆρ' οὕτως ἔχει, καὶ ἴση ἀνάγκη*), dass sowohl jenes sei, existiere (*ταῦτα τε εἶναι*) [wovon er kurz zuvor schön gesagt hatte: *ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία* „was wir immer im Munde führen, das Schöne und das Gute und jede derartige Wesenheit"] wie auch unsere Seelen vor unserer Geburt (*καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχάς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι*), und wenn jene (die Ideen) nicht existierten, auch nicht diese (*καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε*); da lässt nun Plato durch den Mund des Simmias als seine unerschütterliche Überzeugung verkünden: *ὑπερφυῶς . . . δοκεῖ μοι ἡ αὐτὴ ἀνάγκη εἶναι . . . εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τήν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις . οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργὲς ὂν ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ τἆλλα πάντα ἃ σὺ νῦν δὴ ἔλεγες· καὶ ἔμοιγε ἱκανῶς ἀποδέδεικται.* „Gar sehr dünkt es mich dieselbe Notwendigkeit zu sein . . . . . dass unsere Seele auf die selbe Weise ist (existiert), ehe wir geboren wurden, wie die Wesenheit, von der Du jetzt immer sprichst. Denn ich habe nichts, was mir so klar wäre als eben dies, dass alles dergleichen wahrhaft in dem allerhöchsten Sinne ist (existiert), das Schöne und das Gute und was Du sonst eben anführtest; und mir wenigstens genügt der Beweis vollkommen." Nun, ich meine, deutlicher hätte Plato es nicht aussprechen können, dass er seine Ideen als metaphysische Wesenheiten aufgefasst haben will, wie an dieser Stelle. Und was tut N. angesichts dieses Argumentes, das ihn, wenn er vorurteilsfrei an Platos Schriften herangetreten wäre, zur Umkehr hätte bewegen müssen? Mit einer dankenswerten Offenheit erklärt er (S. 140): „Diese angebliche Konsequenz mag nun

hier völlig auf sich beruhen. Dagegen ist für unser gegenwärtig aufs Logische rein koncentriertes Interesse von hoher Wichtigkeit die ausdrückliche und wiederholte Anerkennung des unerlässlichen Anteils der Sinnlichkeit an der Erkenntnis", Worte, mit denen er, ohne zu wollen, die Art und Weise treffend gekennzeichnet hat, wie er es fertig gebracht hat, überall, sogar hier im Phaedon die Methodenbedeutung, den streng logischen Sinn der Idee in voller Reinheit entwickelt zu finden (S. 129. 138. 143.) Woher nimmt er sich, frage ich, die Freiheit, diese Konsequenz als eine „angebliche" auf sich beruhen zu lassen? Plato kann ja die ihm als unwiderstehlich geltende Beweiskraft dieses Schlusses nicht genug betonen, wie eben gezeigt, (vgl. auch noch pag. 70 A, wo er durch den Mund des Kebes erklärt, dass wenn die Unsterblichkeit der Seele feststehe, damit zugleich auch grosse und schöne Hoffnung gegeben sei, dass alles wahr sei, was er über die Ideen auseinandergesetzt habe d. h. vor allem ihr substantielles Dasein im *τόπος ὑπερουράνιος*), und von diesem Gesichtspunkt aus dürfen und müssen wir diesen Schluss betrachten und ihn auch entsprechend verwerten. Über die „ausdrückliche und wiederholte Anerkennung des unerlässlichen Anteils der Sinnlichkeit an der Erkenntnis", die N. in diesem Dialog ausgesprochen findet, will ich kein Wort verlieren. Nie wohl hat sich Plato schärfer dafür ausgesprochen, dass wir nur mit der Seele das Seiende schauen, also nur durch sie die Erkenntnis möglich ist, dagegen der Körper, die Sinne uns dabei nur hinderlich sind, als im Phaedon (vgl. die ganze Erörterung von pag. 65 A bis 67 B, namentlich aber Stellen wie 65 C. und E.) Im übrigen muss ich mich begnügen, bezüglich N.'s Interpretation des Phaedon auf Goedeckemeyers Ausstellungen in der eingangs angeführten Besprechung des Werkes von N. hinzuweisen, den N.'s „eigenartig begründete" Deduktionen des öfteren „stutzig machen" und der sich „ausserstande fühlt", den von N. angegebenen Sinn „in dem platonischen Texte wiederzufinden", was, wie G. bemerkt, N. nur dadurch möglich gemacht habe, dass er „dem Text Platos nicht genau folgt" und „der Versuchung nicht widersteht, fremde Gedankenwendungen in ihn hineinzutragen" (vgl. Gött. gel. Anz. 1905 S. 604 bis 607.) Es bleibt also trotz N. dabei, dass der Phaedon ein Hauptzeuge für die dinghafte Existenz der platonischen Ideen ist, und Th. Gomperz hat mir aus der Seele gesprochen, wenn er a. a. O. S. 343 sagt: „Platos Geist ist nunmehr in der Ideenlehre völlig heimisch geworden . . . . Demgemäss ist ihrer Darstellung der letzte Rest von mythischer Umhüllung abgestreift; sie liegt uns klar und nackt vor Augen. Ist es dem Symposion und dem Phaedros gegenüber vielleicht mit knapper Not noch eben möglich, das substantielle Dasein der Ideen für einen nur bildlichen Ausdruck zu erklären, so versagt angesichts des Phaedon jede derartige Auskunft oder Ausflucht. Wird doch das Nachleben der Seele auf ihr Vorleben und dieses auf die Anschauung jener Urbilder gegründet, die ihr in solch einem Vorleben zu Teil geworden ist!" Das Zeugnis des Phaedon für die dinghafte Auffassung der Ideen von Seiten Platons ist aber doppelt wertvoll und bedeutsam, weil in diesem Dialog Platos System sich im wesentlichen fertig zeigt und der Philosoph selbst deutlich zu erkennen gibt, dass er schon lange im Besitz der Lehre von der substantiell seienden Idee ist, „welche der Phaedrus noch mit dem Feuer einer ersten Entdeckung enthusiastisch verkündigt". (Zeller, d. Philos. d. G. II, 1 S. 550 u. Anm. 4, womit vgl. Gomperz, Griech. Denker S. 347.) Auch das können und müssen wir aus den Erörterungen im Phaedon entnehmen, dass Platon bereits im Menon die Lehre von der *ἀνάμνησις* wörtlich so genommen haben will, „dass das begriffliche Wissen eine Erinnerung an ein Erkennen enthalte, das vor der leiblich wahrnehmenden Existenz des Menschen gewonnen worden sei", dass also keine Rede davon sein kann, „sie über ihren nächsten Wortsinn hinaus nach modernen Auffassungen zu deuten[22])", wie das natürlich auch wieder Natorp tut, der bezüglich dieser Lehre, wie sie im Menon entwickelt ist, S. 37 sagt, „dass hier die Wiedererinnerung ganz

---

[22]) Diese Warnung gegen derartige Deutungen s. bei Windelband (Platon S. 76. 77.)

uneingeschränkt gleichgesetzt wird dem logischen Verfahren“. Und noch eins kann uns die enge Verknüpfung der Ideen- mit der Seelenlehre durch Plato lehren, wie unberechtigt es nämlich ist, wenn ein Teil der Modernen, unter diesen auch Natorp, die dingliche Auffassung der Ideen deshalb so schroff ablehnt, weil man doch unmöglich einem Manne wie Plato solche „Phantastereien“ — ich will schon nicht die scharfen Ausdrücke gewisser Neueren, wie ich sie oben S. 7 Anm. aufgezählt habe, gebrauchen — zutrauen könne wie die Lehre von dem substantiellen Dasein der Ideen „in einer andern Welt hinter oder über dieser oder wie man sonst dies seltsame Ortsverhältnis des Nirgendwo zum Irgendwo zu bezeichnen vorzieht“, wie Natorp ironisch bemerkt. Wie denken wir denn, frage ich, heute über die Lehre von der Präexistenz der Seele, wie gar über die Seelenwanderung? Sicherlich müssen sie von unserm heutigen Standpunkt aus nicht weniger „seltsam“ — um auch hier bei dem mildesten Ausdruck stehen zu bleiben — erscheinen wie die Ideen als Dinge, reale Wesenheiten betrachtet. Und doch dass Plato sowohl die Präexistenz als auch die Seelenwanderung durchaus ernsthaft lehrt und fest an sie glaubt, kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen. Bezüglich der ersteren dürfte dies schon aus dem bisher Gesagten hervorgehen; eine Stelle jedoch aus dem Phaedon, die uns zeigt, wie unerschütterlich Plato an die Präexistenz der Seele glaubt, möchte ich hier noch anführen. 91 E richtet Socrates an seine Mitunterredner Simmias und Kebes die Frage, ob sie die bisher geführten Reden insgesamt annähmen (billigten) oder die einen zwar, die anderen aber nicht. (*πότερον οὖν, ἔφη, πάντας τοὺς ἔμπροσθεν λόγους οὐκ ἀποδέχεσθε, ἢ τοὺς μέν, τοὺς δ᾽οὔ;*) „die einen wohl“, erwidern sie, „die andern aber nicht.“ (*τοὺς μέν, ἐφάτην, τοὺς δ᾽οὔ.*) Nun schränkt er seine Frage auf die Erörterung über die *ἀνάμνησις* und die Präexistenz ein und fragt sie bestimmt, wie sie sich dazu stellten. (*τί οὖν, ἦ δ᾽ὅς, περὶ ἐκείνου τοῦ λόγου λέγετε, ἐν ᾧ ἔφαμεν τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν εἶναι, καὶ τούτου οὕτως ἔχοντος ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλοθί που πρότερον ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν, πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι;*) Und darauf lässt Socrates-Plato sich die zweimalige Versicherung geben, dass sie durch und durch von der Richtigkeit dieser Rede überzeugt seien. (*ἐγὼ μέν, ἔφη ὁ Κέβης, καὶ τότε θαυμαστῶς ὡς ἐπείσθην ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ νῦν ἐμμένω ὡς οὐδενὶ λόγῳ. Καὶ μήν, ἔφη ὁ Σιμμίας, καὶ αὐτὸς οὕτως ἔχω, καὶ πάνυ ἂν θαυμάζοιμι, εἴ μοι περί γε τούτου ἄλλο ποτὲ δόξειεν* 92 A.) Lässt sich also nach alledem nicht mehr im geringsten bezweifeln, dass es Plato mit der Lehre von der Präexistenz und der Wiedererinnerung vollkommen ernst war, so gewinnen auch, wie Zeller mit Recht bemerkt (d. Philos. d. Griech. II, 1 S. 835, 839), die Vorstellungen von der Seelenwanderung (und der jenseitigen Vergeltung) immer mehr das Ansehen, ernstlich gemeint zu sein. Und da will man es wagen, Plato die Lehre von den Ideen als metaphysischen Wesenheiten abzusprechen mit der Motivierung, dass man solche Ungereimtheiten einem Geiste wie ihm doch unmöglich zutrauen könne! Hier tritt so recht klar zu Tage, wie sehr ich von vornherein Grund hatte, zu betonen, Plato dürfe eben nicht ausschliesslich vom modernen Standpunkt aus beurteilt werden, vielmehr sei immer im Auge zu behalten, dass er von den Anschauungen, vom Geist einer Zeit beeinflusst war, die seine Philosophie berühren, seiner Ideenlehre jene Gestalt geben musste, in der uns diese „methaphysische Dichtung“, um mit Th. Gomperz zu reden, entgegentritt. Ich freue mich, nachträglich zu sehen, dass auch Joël in seiner oben angeführten Rezension des N.'schen Buches dieses Moment N. gegenüber besonders nachdrücklich als Erklärung für den „ausgesprochen substantiellen Charakter der platonischen Ideen“ hervorhebt. „Die Alten waren anders“, dies sind seine Worte, „ihre ganze Geisteskultur ist ebensosehr aufs Substantielle wie die unserige aufs Funktionelle angelegt!“ (a. a. O. S. 401.) Und weiter: „Sehnsucht nach Verewigung, urhellenischer, plastischer, geistiger Monumentalisierungsdrang ist der Grundtrieb Platos. Es hilft nichts, ihn ob seiner „Überschwenglichkeiten“, poetischen, religiösen Abbiegungen, symbolischen Bilder, Schwärmereien zurechtweisen,“ — und dann heisst es ebenso treffend wie schön „Plato ohne Sehnsucht ist kein Plato mehr“, wozu mit leichter Ironie bemerkt wird: „Aber nach

logischen Kategorien [und das sind Platos Ideen in der Auffassung N.'s] gibts keine Sehnsucht." (a. a. O. S. 404)

Wir kommen nunmehr zum Symposion, das N. nach dem Phaedon folgen lässt. Eine Stelle ist in diesem Dialog von besonderer Bedeutung für die richtige Auffassung der platonischen Idee und zwar 211 A ff., die m. E. mit vollem Recht stets von den Vertretern der herrschenden Auffassung der platonischen Ideenlehre als ein starker Beweis für die Richtigkeit ihrer Ansicht betrachtet und die von N. geradezu unerhört interpretiert worden ist. Plato legt hier der Idee der Schönheit folgende Merkmale bei: *πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλὸν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δ' οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλὸν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν. οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινί, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.* „Zuerst ein ewig Seiendes und weder Werdendes noch Vergehendes, weder Zunehmendes noch Abnehmendes, das sodann nicht teils schön, teils hässlich, noch bald schön, bald hässlich ist, noch gehalten gegen das eine schön, gegen das andere hässlich, noch hier schön, dort aber hässlich, noch auch für die einen schön und für die andern hässlich. Auch nicht gestaltet wird sich ihm jetzt das Schöne darstellen als Gesicht oder als ein Körperteil, noch als eine Rede (so übersetzen wir *λόγος* vorläufig mit Schleiermacher und Steinhart, um den Ausdruck nachher genauer wiederzugeben) und ein Wissen, noch als vorhanden in einem, wie z. B. in einem Lebewesen oder auf der Erde oder im Himmel oder in irgend etwas anderm, sondern als etwas, was selbst für sich und stets einartig ist. Alles übrige aber, was schön ist, hat an ihm Teil auf eine Art, dass, während diese übrigen Dinge werden und vergehen, es selbst dadurch weder zu- noch abnimmt, noch irgend etwas erleidet." Da haben wir einmal im Zusammenhang die Merkmale einer platonischen Idee aufgezählt, wie sie natürlich den Äusserungen des Philosophen zufolge und wie ein Vergleich mit den andern Stellen seiner Schriften, die über die Ideen handeln, ergibt, auch allen übrigen Ideen zukommen: wir haben die Betonung der Existenz, wie der Gegensatz von *ὄν* und *οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον* zeigt, wir haben den Ausdruck für das substantielle, das „Fürsichsein" der Idee in der denkbar schärfsten Weise *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ . . . ὄν* wir haben die Hervorhebung der das dinghafte Verhältnis der Idee zu den Sinnendingen so nahelegenden Teilhabe *τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα*, wir hören, in kurzem Abstand von dieser Erörterung, 211 E nochmals die Idee bezeichnet als das *εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς* „(das Schöne selbst zu sehen) lauter, rein, ungemischt, nicht beladen mit menschlichem Fleisch und Farben und vielem andern sterblichen Tand," und im Zusammenhang mit dieser sie, das Urbild, in Gegensatz gestellt zu den *εἴδωλα* (212 A) — aber all das können wir ja Natorp gegenüber nicht als Beweis für die dinghafte Auffassung der Ideen geltend machen; denn er weiss uns bekanntlich mit Bestimmtheit zu sagen, dass jene ganze Redeweise Platos mit all den Ausdrücken, die auf ein substantielles Sein der Ideen hindeuten, nur bildlich ist, „dass Plato auf den Ausdruck, auf die — Metapher (und jeder Wortausdruck reiner Abstraktionen ist eine Metapher[23]) ausdrücklich kein Gewicht legt" (S. 151.) Nun hat aber Plato an dieser Stelle des „Gastmahls" nicht verfehlt, zugleich durch Bezeichnung dessen, was seine Idee nicht ist, wie er sie nicht aufgefasst haben will, seine Ansicht unmissverständlich zum Ausdruck zu bringen.

[23]) Ganz ähnlich heisst es bei N. S. 229, dass „überhaupt jeder sprachliche Ausdruck reiner Gedankenbeziehungen unvermeidlich metaphorisch ist"

Unter diesen Bezeichnungen erfordert besondere Beachtung die Bestimmung, die Idee sei *οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη*. Mit Recht verwandte schon Bonitz diese Stelle gegen Trendelenburg, um mit ihr zu beweisen, dass die Ideen nicht als Gedanken aufzufassen seien (disput. Platon. duae pag. 121), und ebenso haben nach ihm andere immer wieder sich auf diese Stelle gestützt, um die Unmöglichkeit der modernen Auffassungen der platonischen Idee zu betonen; denn *λόγος* heisst nicht nur die Rede, (die Lehre, wie Th. Gomperz es hier übersetzt. [Griech. Denk. II S. 316]), sondern es kommt, wie das lex. Platon. von Ast und das Register bei Natorp zeigt, auch des öfteren im Sinn von „Der (subjektive) Begriff“, „Der begriffliche Gedanke“ vor, sodass die Übersetzungen von Überweg „es ist auch nicht ein (subjektiver) Begriff oder ein Wissen“ oder Herbart und Strümpell (Gesch. d. griech. Philos. I, 1854 S. 117) „auch ist es nicht etwa bloss ein Gedanke noch ein Wissen“ ganz unanfechtbar sind. Aber das Wort ist ferner auch wie geschaffen dazu, das auszudrücken, was nach Natorp die platonische Idee eben bedeutet, das Gesetz, und N. gibt das natürlich auch wiederholt zu. So hätte denn also Plato hier ja deutlich zum Ausdruck gebracht, dass die Idee nicht als Gesetz aufzufassen ist! Wie hilft sich nun N. gegenüber dieser Stelle, die wie jeden andern modernen, so auch seinen Interpretationsversuch zu schanden macht? Er sperrt *τις* im Druck und interpretiert nun: „auch nicht etwa **ein** (besonderer wissenschaftlicher) Satz, auch nicht **ein** Gesetz, sondern **das Gesetz selbst.**“ (Vgl. ausser S. 171. 172 noch S. 82, 187—196 und S. 449 des Registers.) Wir wollen vorläufig von der philologisch ganz unhaltbaren Ausnutzung des vorangestellten *τις* absehen und fragen nur: Weshalb in aller Welt hat Plato denn nicht jenen alles aufklärenden Zusatz *ἀλλ' αὐτὸς ὁ λόγος* hier an dieser Stelle des Symposions 211 A ff gebraucht? Damit hätte er doch die schönste Gelegenheit gehabt, die Gesetzesbedeutung der Idee klipp und klar auszusprechen! Und dann, auch die Stellung des *τις* vor dem Substantiv kann nicht im geringsten als Stütze jener Interpretation betrachtet werden. Gewiss ist zuzugeben, dass das unbestimmte Pronomen *τίς* in der griechischen Prosa gewöhnlich dem Substantiv nachfolgt; aber es ist eine Spracheigentümlichkeit Platos, auf die ich hiemit hinweisen möchte, dass er beim Gebrauch von Partikeln, namentlich disjunktiven und kopulativen, dieses Pronomen gern an die Partikel anlehnt, so zwar, dass es dann dem Substantiv vorausgeht. Ich führe einige Beispiele an: Theaetet 174 D *οἷον συβώτην ἢ ποιμένα ἤ τινα βουκόλον ἡγεῖται ἀκούειν* . . . Staatsmann 261 D. *ὥσπερ βοηλάτην ἤ τινα ἱπποκόμον*, 296 B. *παῖδα ἤ τινα ἄνδρα*, Phaedrus 251 A. *ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ . . . ἤ τινα σώματος ἰδέαν*. Gesetze 950 D. *δημοσίᾳ δ' ἔστω . . . ἤ καί τισι θεωροῖς* u. a. m. Also hat das hier bei *οὐδέ . . . οὐδέ* dem Substantiv vorausgeschickte *τίς* (ganz entsprechend dem obigen *ἤ . . ἤ*) nichts Ungewöhnliches, und man dürfte die Stelle wohl am besten übersetzen: „auch ist es nicht etwas wie ein Begriff, ein Gedanke, ein Gesetz“ oder „auch ist es nicht eine Art von . . . .“ Nichts aber ist in der Stelle enthalten von dem, was Natorp hineininterpretieren möchte, vielmehr ist Überweg (Grundriss d. Gesch. d. Philos. I, S. 171), Kramm (de ideis Platonis a Lotzei iudicio defensis, diss. Halle 1879, pag. 22) u. a. zuzugeben, dass diese Stelle den grössten Wert hat, weil Plato hier selbst Interpretationsversuche seiner Ideenlehre im Sinne der Modernen abweist. Die Stelle hat in dieser Beziehung eine ähnliche Bedeutung wie die im Parmenides 132 B C, wo Socrates seine Vermutung . . . *μὴ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ᾖ τούτων νόημα καὶ οὐδαμοῦ αὐτῷ προσήκῃ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς*; („Aber, ob nicht etwa jede dieser Ideen nur ein Gedanke ist, welchem nicht zukommt, irgendwo anders zu sein als in den Seelen?“) sofort zurückzieht mit den Worten *ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο ἔχει λόγον*. „Nein, auch das hat keinen Sinn“, eine Stelle, die ich hier nur berühren kann, auf die ich jedoch ausführlich in der oben genannten Arbeit über die „Deutungen des Dialogs Parmenides“ eingehen werde.[24]) Wenn endlich Natorp an dieser Stelle des „Gast-

[24]) Vergl. vorläufig Zeller's Ausführungen (Philos. d. Griech. II, 1 S. 664, 665. Anm. 4, 658, 669), mit denen er die modernen Deutungen abwehrt. Hier heisst es mit Recht, dass „Plato nur nach Platos, nicht nach Berkeleys oder Kants oder Schopenhauers Voraussetzungen erklärt werden darf.“

mahls“ darin einen Beweis gegen die Richtigkeit der Auffassung der Ideen als dingartiger Wesenheiten sieht, dass „das an sich Schöne doch weder in der Zeit noch im Raume, weder auf Erden noch im Himmel noch überhaupt in etwas, also auch nicht in einem „überhimmlischen Raum“ sei“, so hat das bereits Lotze geltend gemacht, um die Richtigkeit der dinglichen Auffassung zu bestreiten, und ich kann mich bei dem knappen Raum, der mir zur Verfügung steht, darauf beschränken, auf Zellers Bemerkungen zu verweisen, die er zu diesem Punkt gemacht hat. (s. d. Philos. d. Gr. II, 1 S. 672, Anm. 2.)

Da ich mich bezüglich der Interpretation des Parmenides, Sophistes und Philebus mit Natorp später auseinanderzusetzen gedenke, bleibt mir nurnoch der Staat übrig, (das Wichtigste über die Ideenlehre im Timaeus ist bereits oben gesagt worden) und aus diesem Dialog möge kurz noch auf folgende Stellen eingegangen werden, die mir die Richtigkeit der dinglichen Auffassung der platonischen Ideen zu beweisen scheinen. Vor allem gehören hierher die Ausführungen von pag. 476 bis 485 B. Mit voller Schroffheit setzt Plato in der alten bekannten Weise die Idee als das *εἰλικρινῶς ὄν*, das *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχον*, die *οὐσία ἀεὶ οὖσα* (477 A, 478 D, 479 A, D, E, 484 B, 485 B) der Erscheinung als „dem fortwährend Wechselnden, dem auf alle Weise sich Verhaltenden“ (*τὸ πάντως ἴσχον* 484 A), „umhergetrieben von Werden und Vergehen“ (485 B) entgegen, und nennt jene, die Idee, als das Objekt der *γνῶσις*, (*διάνοια*, *ἐπιστήμη* das *γνωστικόν*, diese, die Erscheinung, als das Objekt der *δόξα*, das *δοξαστικόν*. (476 D. 477 B, E. 478 A, B. 479 D, E.) Damit sind wir bei der hochwichtigen Erörterung über die beiden Erkenntnisweisen angelangt, aus der ein bündiger Schluss auf die reale Existenz der platonischen Idee gezogen werden kann und muss[25]), um so mehr, als Plato selbst diesen Schluss hier zum mindesten nahe legt, in einer ähnlichen Stelle des Timaeus dagegen, die wir hier im Zusammenhang noch betrachten müssen, klar und deutlich zieht. Plato sagt an unserer Stelle des Staats (pag. 476 E ff.), das, wer erkennt, etwas erkennt, und zwar, was ist (*ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν; . . . . γιγνώσκει τί . πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν; ὄν* 477 A.), und schliesst eben deshalb die Erscheinung, das Sinnending von der *ἐπιστήμη* aus, weil es kein reines Sein darstelle (. . . . *οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι*), sondern immer zwischen Sein und Nichtsein schwanke (*οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος;*), immer im Zustande des Werdens sei. Folglich müssen die *εἴδη*, die Ideen, die als das Objekt der *ἐπιστήμη* bezeichnet werden, wirklich sein, sie müssen Realität haben. Der wahrhaften Erkenntnis muss die Wirklichkeit ihres Gegenstandes entsprechen. Mit völliger Klarheit hat Plato sich über diesen Punkt dann an der oben bereits angedeuteten Stelle des Timaeus 51 D ausgesprochen, die hier noch kurz behandelt werden muss. Plato erhebt pag. 51 B die Frage: „Gibt es ein Feuer an sich und alles das, wovon wir stets behaupten, dass jegliches etwas an sich sei, oder ist allein das vorhanden, was wir sehen und sonst vermittelst des Körpers wahrnehmen, und gibt es ausser diesem in keiner Art und Weise etwas, und ist nicht vielmehr unsere Behauptung, dass von jeglichem ein Gedankenbild (ein dem Nachdenken zugänglicher Begriff) bestehe, in jedem Falle eine eitle, und waren das nichts als leere Worte?“ (*ἆρ' ἔστι τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ πάντα, περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα . . . κ. τ. λ.*) Er fährt dann fort, man dürfe das allerdings nicht so ohne Untersuchung mit Bestimmtheit behaupten, aber man brauche dabei auch nicht weitschweifig zu Werk gehen (51 D.) Das zweckmässigste wäre wohl, wenn sich in kurzer Rede eine scharfe, klare Bestimmung ergäbe. „Ich selbst“, das sind nun darauf hin seine eigenen Worte, „gebe also meine Stimme dahin ab: Wenn Einsicht und wahre Vorstellung zwei verschiedene Gat-

[25]) Natürlich haben die Vertreter der herrschenden Auffassung der platon. Ideen als Dinge diesen Schluss entsprechend verwertet; vergl. Zeller, Philos. d. Gr. II, 1 S. 643—645, Windelband, Platon S. 78, 80, 90, Eucken, d. Lebensansch. d. grossen Denker S. 23. Überweg u. a.

tungen bilden, dann existieren durchaus an und für sich diese durch unsere Sinne nicht wahrnehmbaren, nur dem Nachdenken zugänglichen Ideen (*εἴδη*); unterscheidet sich aber der Ansicht einiger zufolge wahre Vorstellung und Einsicht in nichts, dann müssen wir alles, was wir vermittelst des Körpers wahrnehmen, für ganz zuverlässig halten.“ (*ὧδε οὖν τὴν γ'ἐμὴν αὐτὸς τίθεμαι ψῆφον κ. τ. λ.*) Nachdem er dann die Gründe angeführt, weshalb jene beiden, *νοῦς* und *δόξα*, verschieden seien (51 E), schliesst er: „Da sich das aber so verhält, so müssen wir einräumen, der sich selbst gleiche Begriff, die Idee, sei ein für sich Bestehendes, nicht Entstandenes, Unvergängliches, welches weder von anderswoher etwas in sich aufnimmt, noch in ein Anderes übergeht, ein Unsichtbares und auf andere Weise nicht Wahrnehmbares, dessen Betrachtung der Denkkraft bestimmt ist.“ (52 A) Daran reiht der Philosoph dann die beiden andern Gattungen, das Sinnending und den Raum (*χώρα*), wovon ich hier absehen kann. Also in der denkbar klarsten Weise hat hier Plato die reale Existenz seiner Ideen ausgesprochen, und dieser Umstand, dass von dem wahren Wissen (*νοῦς, νόησις, ἐπιστήμη, γνώμη, γνῶσις, διάνοια*[26]) auf wirkliche Wesenheiten geschlossen wird, was Peipers treffend „die erkenntnistheoretische Annahme von einem Parallelismus unseres Erkennens mit wirklich existierenden Wesenheiten“ genannt hat (Untersuchungen über d. System Platos I. (1874) S. 648), eben dieser von Plato so deutlich vertretene „Parallelismus zwischen dem wahren Denken und dem Sein“ wird den Verfechtern der dinghaften Auffassung der platonischen Idee immer einen starken Rückhalt für ihre Ansicht bieten.

Und was tut Natorp gegenüber solch unmissverständlichen Aussprüchen Platos selbst? Über die Beweiskraft der eben behandelten Timaeus-Stelle findet der Leser auch nicht ein einziges Wort gesagt (vgl. S. 349 259); wie N. dann aber gleich im Anschluss hieran das „Allheilmittel“ der Metaphernerklärung wieder anwendet, um diese ganzen die dingliche Auffassung der Idee so nahelegenden Ausführungen des Timaeus (48 E — 52 D) zu entkräften, ja in ihnen sogar eine weitere Bestätigung der Idee als Methode zu finden, das habe ich bereits oben S. 12 gezeigt. Um schliesslich nochmals auf den Staat zurückzukommen, so bemerke ich, dass N. zu pag. 514. ff, jener Stelle, wo das berühmte Höhlengleichnis ausgeführt wird, aus dessen Sprache und Darstellung so recht die Idee als Ding hervorleuchtet, überhaupt nichts zu sagen weiss, und was die ironische Art anbetrifft, wie N. mit der Darstellung der Ideenlehre im X. Buch umspringt, wo es u. a. heisst, dass Gott die Idee der *κλίνη* geschaffen habe (womit übrigens wieder ein weiterer Beweis dafür gegeben ist, dass Plato seine Ideen als Dinge aufgefasst hat), so hätte sich N. seine Bemerkungen über den „neuartigen Gott in der erhabenen Eigenschaft des Verfertigers der Bettstelle“ und „die rührende Anhänglichkeit moderner Erklärer an Gott, den Vater der Bettstellidee“ durch einen Blick auf das, was Zeller (Phil. d. Griechen II, 1 S. 666, Anm. 4) darüber gesagt hat, sparen können, wie mit Recht Goedeckemeyer a. a. O. S. 609 bemerkt. Für mich ist Natorps Erklärungsversuch dieser Stelle, das Geschaffensein der Ideen könnte wohl ironisches Eingehen auf die Denkweise des Gegners sein, der die von Plato als Methoden aufgefassten Ideen nur als Dinge sich zu denken vermochte und so wohl auch von ihrem möglichen Urheber gesprochen hatte (S. 213), schon aus dem Grunde hinfällig, da er sich wie viele andere Erklärungsversuche N.'s auf die Voraussetzung stützt, Plato sei in seiner Grundlehre schon von Anfang an falsch verstanden worden, worüber gleich mehr zu sagen sein wird. —

Soviel über Natorps „genaue, planmässige Nachprüfung an Platos Schriften“, die, wie er hervorheben zu müssen glaubt, bis auf ihn eben keiner, auch nicht Aristoteles, vorgenommen hat.

[26]) Über Variationen im Gebrauch dieser Ausdrücke s. Zeller, Philos. d. Griech. 2. I. S. 637, Anmerk. 3; vergl. auch die treffliche Übersicht, die Überweg Grundr. d. Gesch. d. Philos. I. 9. Aufl. S. 173 zu diesem Punkt bietet.

(vgl. S. 217.) Was von dieser Nachprüfung und der darauf beruhenden Interpretation N.'s zu halten ist, darüber können wir jedem unbefangenen Leser der platonischen Schriften und des N.'schen Werkes getrost das Urteil überlassen[27]). Fassen wir zum Schluss nochmals den springenden Punkt in dieser ganzen Frage ins Auge! Wir wollen ganz davon absehen, ob Plato auf Spekulationen hätte kommen können, wie sie ihm Natorp und vor diesem in ähnlichem Sinne Cohen, Lotze u. a. beizulegen versucht haben[28]), eines steht fest: Hätte er mit seiner Ideenlehre das sagen wollen, was diese modernen Philosophen als den Sinn seiner Grundlehre behaupten, er hätte es auch klar und deutlich zum Ausdrucke gebracht. Wäre Plato „der

[27]) Mit nicht geringer Befriedigung hat es mich erfüllt, in den bis jetzt vorliegenden Besprechungen des N.'schen Werkes, die alle ausser den beiden Anzeigen von Muff und Fritzsche nach meiner Arbeit erschienen sind, die Ergebnisse des N.'schen Buches mit teilweise fast denselben Worten und Gründen abgelehnt zu sehen. Gleich der erste hierher gehörige Rezensent E Rolfes gibt „von vornherein sein Votum" dahin ab, dass N. seine Aufgabe, „zu zeigen, dass die Platonischen Schriften die stufenweise Entwicklung der idealistischen Erkenntnistheorie darstellen", „gänzlich misslungen ist, misslingen musste, weil sie in sich unlösbar ist". und begründet dann ausführlich seine Ansicht über den „Misserfolg der Arbeit N.'s" (a. a. O. S. 432). A. Schmeckel erklärt es für fraglich, ob wir ein Recht dazu haben, Kants Lehre schon bei Plato zu finden (a. a. O. S. 1577) und hält es für unzweifelhaft, „dass N. das berechtigte Mass der Deutung nur zu oft überschreitet" (S. 1578.) Auch für K. Linde bleibt N.'s Annahme immerhin zweifelhaft (a. a. O. S. 268); K. Joël kann trotz „anerkennender" Worte für N. nicht umhin, die Einseitigkeit seines Werkes zu tadeln (a. a. O. S. 411) und erklärt, (S 402), das Bedenken lasse sich nicht verschleiern, „dass N. Plato wählend zuschneidet und sogar kritisiert, indem er ihn mit seiner Ideenlehre wesentlich als Logiker herausarbeitet". Wie kräftig A. Goedeckemeyer die Ergebnisse Nartopscher Forschung ablehnt, geht schon aus den oben S. 14 u. 19 angeführten Äusserungen hervor. Er gesteht a. a. O. S. 602), sich bei der Lektüre des N.'schen Werkes teilweise „eines leichten Unbehagens" nicht haben „erwehren" zu können in Betracht der Hineinlegung von Gedanken in Platos Lehre, von denen ihr Urheber nicht die leiseste Ahnung gehabt hat", und erklärt am Schluss seiner Besprechung nochmals kurz und bündig, dass Natorps Werk für ihn eine Darstellung von Platos Ideenlehre nicht sei (S. 609). A. Aall endlich weisst N.'s Versuch, „die Ideen Platos ihres metaphysischen Charakters zu entkleiden", „als unberechtigt" ab unb legt dann im einzelnen dar, wie eine „derartige Auffassung des platonischen Begriffs nur durch willkürliche Deutung und Umdeutung des tatsächlich Gegebenen durchzuführen" sei (S. 524, vergl. S. 526). — Die im wesentlichen zustimmenden Besprechungen des N.'schen Werkes von Muff, Fritzsche, F. J. Schmidt und Vorländer, von denen die beiden ersten mir schon während des Entstehens meiner Arbeit i. J. 1903 zu Gesicht gekommen sind, haben mich in meiner Ansicht über den Interpretationsversuch N.'s nicht erschüttern können. Muff geht nicht mit einem einzigen Wort auf den Grundgedanken des Natorp'schen Werkes ein, dass Platos Ideen Methoden bedeuten, nicht Dinge. sondern begnügt sich mit Lobsprüchen auf N., als den Freund der klassischen Studien, und einem Hinweis auf die Schwierigkeit, sein Werk durchzuarbeiten. Und doch hätte gerade M., der Verfasser des „Idealismus", Veranlassung gehabt und sie nehmen müssen, sich zu der Grundfrage zu äussern, da er in dem eben genannten Buch die dinghafte Auffassung der plat. Ideenl. vertritt (S. 72 f.) Es muss zum mindesten Verwunderung erregen, dass M. seinen Standpunkt so ohne ein Wort der Widerrede aufzugeben scheint. Wenn sodann Fritzsche in seiner Besprechung zugibt, dass wir aus dem N.'schen Buch nur „Natorp und seinen Plato" kennen lernen, wobei das „seinen" ausdrücklich betont wird, wenn F. es offen ausspricht, N. habe nur den Kritizisten Plato dargestellt, der θεῖος Πλάτων dagegen, wie ihn im Gegensatz dazu Erwin Rhode in der „Psyche" hinstellt mächtig ergriffen von den orphischen Regungen jener Zeit und dem Religiösen zugewandt, sei nicht das Thema des N.'schen Buches, wenn endlich F. wörtlich erklärt: „Jede der beiden Auffassungen haben ihre Berechtigung". wie will er da seine zustimmende Kritik des Buches von N. rechtfertigen, der ja wiederholt deutlich zu verstehen gibt, dass nur seine Auffassung Platos die richtige sei? — F. J. Schmidt ferner schränkt seine Zustimmung selbst ein, wenn er von N. nur den Beweis dafür erbracht sieht, „dass Plato die Annahme von der Sonderexistenz der Ideen in der späteren Zeit nicht mehr aufrecht erhalten hat". An Vorländers Zustimmung zu der N.'schen Interpretation der plat. Ideenl. endlich Kritik zu üben, muss ich mir schon deswegen versagen, weil in der Besprechung jede Begründung dieser Stellungnahme fehlt und auf den Sachinhalt mit keinem einzigen Worte eingegangen wird.

[28]) Bestritten wird dies u. a. von Brandis, Handbuch d. Gesch. d. griech.-röm. Philosophie II, 1 (1844) S. 297, Zeller, Philos. d. Griech. II, 1 S. 740.

Fanatiker der Methode", als den ihn uns jetzt zuletzt Natorp in seinem gross angelegten Werk hinstellen möchte (S. 315), so hätte er, „ein Sprachgewaltiger wie wenige," um mit K. Lehrs zu reden, es sicherlich vermocht, „sich einen adäquaten Ausdruck zu erfinden" (vgl. „Ausgewählte Briefe von und an Chr. A. Lobeck und K. Lehrs" herausgegeben von A. Ludwich. 2. Bd. S. 1002/3) — dass er z. B. das Wort λόγος in diesem Zusammenhange benutzen konnte, ist schon früher angedeutet — er hätte es wahrhaftig nicht nötig gehabt, fortwährend zu Metaphern seine Zuflucht zu nehmen und Worte in Bedeutungen zu gebrauchen, die sie nie gehabt oder die zum mindesten dem Sprachgefühl schon ganz abhanden gekommen waren[29]). Treffend bemerkt in dieser Hinsicht A. Goedeckemeyer a. a O. S. 603, es wäre doch höchst verwunderlich, dass Platos Philosophie [so wie N. sie fasst,] „ihren Ausdruck gerade in den Metaphern gefunden hat, zu deren Deutung sie dienen soll." Und noch eins muss m. E betont werden. Plato hätte, wie bereits gesagt, nicht nur die Methodenbedeutung der Idee unmissverständlich zum Ausdruck bringen können, er hätte dies auch tun, zum mindesten seine Terminologie ändern müssen, als er, was N. ja mehrfach behauptet (vgl. S. 218. 275. 284), gewahr wurde, wie seine Grundlehre unter seinen Augen, sogar von seinen Schülern falsch aufgefasst wurde. Das hätte sicherlich mehr Erfolg versprochen, als (im Parmenides) seinen „verwegenen Kritikern" ein — Rätsel aufzugeben" (S. 218) und dadurch die Missdeutung zurückweisen zu wollen, die seine Grundlehre „um jeden wissenschaftlichen Sinn und Kredit bringen musste". Wie wenig ihm das übrigens gelungen sein muss, geht schon aus der Tatsache hervor, dass Plato gleich in dem zeitlich dem Parmenides nachfolgenden Dialog Sophistes nach N.'s Auffassung wiederum sich gegen Platoniker wenden muss, „die nicht mit dem Meister fortgeschritten, sondern bei der oberflächlichen, dinghaften Auffassung der Ideen stehen geblieben waren."

So halten wir also die Auffassung der platonischen Ideen als Dinge, die wir auf Grund der Lektüre gewonnen haben, für die allein zulässige, zumal auch Aristoteles sie uns als die platonische bestätigt. Damit kommen wir auf die beiden oben S. 6 skizzierten Schlusskapitel

---

[29]) Ich habe hier namentlich das Wort ἰδέα im Auge, bezüglich dessen Interpretation N. gleich auf der ersten Seite seines Werkes Cohen beistimmt, der ἰδέα von Plato im aktivischen Sinn in der Bedeutung „Sicht", „Schau" gebraucht wissen will. Eine solche Deutung ist m. E. vollkommen unhaltbar; denn zunächst wird neben ἰδέα angefangen von dem Eutyphron. in dem das Wort ἰδέα zum ersten Mal bei Plato vorkommt (pag. 5 D, 6 D; E), bis zu den letzten Dialogen in ganz demselben Sinn εἶδος gebraucht (vergl. Zeller, d. Philos. d. Gr. II, 1 S. 658 Anmerk. 2) und bei εἶδος kann doch nicht mehr die Rede von irgend welch verbaler, aktivischer Bedeutung sein. Sodann gebraucht Plato im Phaedon pag. 104 D. wie auch Natorp (Register S. 452) zugibt, ganz synonym mit ἰδέα das Wort μορφή, dem doch keine andere als die passivische Bedeutung „Die Gestalt", „Die Form" untergelegt werden kann. Auch die im Philebus pag. 15 A B (16D) neben und gleichbedeutend mit ἰδέα gebrauchten Bezeichnungen ἑνάδες, μονάδες lassen auf die passivische Bedeutung von ἰδέα schliessen. Ferner kommt ἰδέαι als Pluralis vor, was wunderbar und unnötig wäre, wenn ἰδέα die von Cohen behauptete Bedeutung („der subjektive Akt des Schauens") hätte. Und wenn Cohen dies Argument abzuschwächen sucht, indem er bemerkt, der Plural komme „höchst selten" vor, so ist das vergebene Mühe. Er kommt eben vor, und das genügt. Vgl. Phaedrus pag. 238 A; Staat 507 C, 596 B Parmenides 133 C; Staatsmann 262 B. Endlich, wäre Plato wirklich „der frühe Ahnherr der intellektuellen Anschauung", hätte er ein Wort gebraucht, den subjektiven Akt des Schauens auszudrücken, so wäre es doch höchst wunderbar, dass er ein Wort gewählt hätte, das vermöge der ihm bisher innewohnenden Bedeutung geradezu ein Missverständnis heraufbeschwören musste, zumal die griechische Sprache ihm in θέα, das gerade mit Vorliebe das geistige Schauen bezeichnet und auch von Plato benutzt ist (vergl. Staat 582 C τῆς . . . τοῦ ὄντος θέας, ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν), ein Wort darbot, das von vornherein eine Missdeutung ausschloss. (Cohen irrt, wenn er die Sache so darstellt (S. 458), als ob dies Wort nur von dem Schauen „im übersinnlichen Zustande" gebraucht werde, wozu als Gegensatz im irdischen eben ἰδέα trete. Bezüglich des Verbums θεάομαι gibt er doch ausdrücklich den Gebrauch im Sinne des geistigen, intellektuellen Schauens zu. (Vgl. übrigens Zeller, Philos. d. Griech. II, 1 S. 638, Anm.)

des N.'schen Buches, die das Zeugnis des Aristoteles entkräften sollen und über die wir uns kurz fassen können. Aristoteles hat sich mit der Ideenlehre Platos hauptsächlich in der Metaphysik befasst. (I, 6 und 9. XIII, 4 und 5 [I, 9 und XIII, 5 stimmen fast wörtlich überein] XIV, 4 VII, 2 und 4 [30]). Zu bemerken ist zunächst, dass er in dieser Schrift (XIII, 4 1077 b 9) ausdrücklich die ursprüngliche Gestalt der Ideenlehre, wie sie uns in Platos Dialogen entgegentritt, von der späteren unterscheidet, wonach Plato die Ideenwelt als Zahlensystem entwickelte, die Ideen auf Zahlen reduzierte. Unzulässig ist es daher, von diesem „greisenhaften Versuch“ aus, über den jetzt noch Klarheit zu gewinnen unmöglich ist, wie mit Recht Wilbrandt a a. O. bemerkt, Rückschlüsse auf den Sinn der ursprünglichen Ideenlehre zu ziehen, wie dies Natorp (S. 421) tut, indem er darauf hinweist, dass doch auch unter der Idee als Zahl ein formales Gesetz, nicht etwas wie eine konkrete Substanz, ein Ding, gedacht war. Lassen wir also diese späte Gestalt der Ideenlehre, auf die es Aristoteles mit dem weitaus grössten Teil seiner Einwürfe abgesehen hat, wie mit Recht Wilbrandt (S. 8) darlegt, da wir ja die Entscheidung unserer Streitfrage auf Grund der in den Dialogen niedergelegten Lehre zu fällen haben, und sehen wir zu, ob und in welcher Weise die herrschende Auffassung von der Substantialität der Ideen durch Aristoteles bestätigt wird! Dass Plato seinen Ideen ein substantielles Dasein zugeschrieben, sie ausserhalb der Dinge für sich bestehend aufgefasst habe, sagt uns Aristoteles überaus häufig, zunächst Metaph. I, 6 an der schon oben S. 8 angeführten Stelle, wo er über die Genesis der Ideenlehre Bericht erstattet, besonders deutlich sodann im Zusammenhang mit der Stelle, in der A. den Unterschied zwischen der ursprünglichen und späteren Gestalt der platonischen Ideenlehre betont. Hier (XIII, 4, 1078 b, 9) heisst es: *δύο γάρ έστιν, ἅ τις ἄν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τε ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης . ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστά ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ. δ'ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν.* „Zweierlei kann man Socrates mit Recht zuschreiben, die Induktion und die Definition, welche beide sich auf das Prinzip der Wissenschaft beziehen. Allein Socrates machte das Allgemeine und die Definitionen nicht zu besonderen Wesen, die Platoniker dagegen taten dies und nannten diese Art von Wesen Ideen“ [31]). Aehnliche Belegstellen findet man Metaph. XIII, 9, 1086 a, 32 ff u ö. Also Aristoteles bestätigt uns ausdrücklich, dass Platon die Ideen als Dinge aufgefasst hat. Gewiss ist zuzugeben, dass sich A. in diesen und ähnlichen Berichten über die platonische Philosophie „nicht immer streng an den Ausdruck und die Darstellung Platos bindet, sondern die Gedanken desselben freier, in die eigene Anschauungsweise übertragen, wiedergibt und daher manche seiner Einwürfe gegen die Ideenlehre unberechtigt sind“, worauf auch vor Natorp schon andere Forscher, allen voraus Zeller, Platon. Studien 1839, S. 216—248; 248—266; 291 ff aufmerksam gemacht haben; aber es ist m. E. **ganz undenkbar**, dass Aristoteles die Grundauffassung der Ideenlehre missverstanden hat, zumal Plato doch sicherlich in den mündlichen Vorträgen, denen A. beigewohnt hat, sich mit noch grösserer Klarheit und Deutlichkeit über seine „immer im Munde geführte“, „vielbesprochene“ (Phaed. 100 B) Lieblingslehre ausgelassen haben wird wie in seinen Schriften, und deshalb hat es mir auch Natorp nicht minder unglaublich gemacht, „dass ein Philosoph dieses Ranges, der zwanzig Jahre zu Füssen Platos gesessen hat, diesen in seiner Kernlehre gänzlich falsch verstanden haben sollte“ (Vorwort pag. VI) Wenn aber N. in den beiden Schlusskapiteln nachzuweisen sucht, dass Aristoteles lediglich auf Grund seiner ganzen Denkanlage, seines Dogmatismus, der spezifischen Differenz seines philosophischen Standpunktes von dem seines Lehrers

---

[30]) Die übrigen Stellen seiner Schriften, in denen A. auf Platos Ideenlehre Bezug nimmt, hat Wilbrandt gesammelt, Platos Ideenl. in d. Darstellung u. in d. Kritik d. Aristoteles. Diss. Berlin 1899 S. 14 ff.

[31]) Ich citiere nach der Ausgabe der Metaphysik von Schwegler, 3 Bände, 1847.

zu dem Missverständnis gelangt ist, die als Methoden gelehrten Ideen als Dinge aufzufassen, so scheint er sich gar nicht des Widerspruchs bewusst geworden zu sein, dessen er sich nach meinem Empfinden schuldig macht, wenn er an einer andern Stelle seines Werkes (S. 27) ganz offen erklärt, Aristoteles habe diese falsche Ansicht von den Ideen als Dingen offenbar nicht zuerst aufgebracht, sondern als sozusagen die öffentliche Meinung über diese Lehre vorgefunden und ziemlich skrupellos übernommen. An dieser letzteren Stelle lässt N. doch nicht im geringsten durchblicken, dass gerade Aristoteles auf Grund seines eigentümlichen philosophischen Standpunktes Platos Ideenlehre missverstehen musste, was er sonst nicht genug wiederholen kann, sondern kommt uns mit der öfters in seinem Werk gestellten Zumutung, wir sollten glauben, ganz allgemein sei Plato schon von seinen Zeitgenossen, Freund und Feind, missverstanden worden, wie er sich ja auch nicht scheut, an einer andern Stelle zu erklären, Plato habe sich selbst nicht verstanden. Das eine ist so unglaublich wie das andere, und wir dürfen deshalb ruhig einem Manne Glauben schenken, der nicht bloss Platos Schriften gelesen sondern auch zwanzig Jahre lang seinen Worten gelauscht hat. So hat denn K. Lehrs (in einem Brief an Wilhelm Tobias bezüglich Lotzes Interpretationsversuchs der platonischen Ideenlehre) m. E. völlig mit Recht das scharfe Wort gesprochen, dass . . . „die Kritik, dass Aristoteles den Plato nicht verstanden und die ganze Misère verschuldet habe, Dummheiten sind“; völlig mit Recht hat auch neuestens wieder Th. Gomperz es eine „ungeheuerliche Annahme“ genannt, „Platon sei in Betreff seiner Grunddoktrin von Aristoteles missverstanden worden“. (Griech. Denker II, 2. Aufl. (1903) S. 577). Dass vollends Aristoteles seinen Lehrer habe „absichtlich nicht verstehen wollen“ und seine Kritik der Ideenlehre bisweilen von „tieferer Wahrheitsliebe wenig erkennen“ lasse, wie N. nach Cohens Vorgang (Platons Ideenlehre und die Mathem. S. 9/10) an zwei Stellen seines Buches durchblicken lässt (S. 403, 411), diese Verdächtigung hätte dem grossen Stagiriten schon die Achtung vor seinem Namen ersparen sollen, und ausserdem stimmt sie doch schlecht mit N.'s Zugeständnis überein, dass Aristoteles „trotz des so tiefen sachlichen Gegensatzes doch bemüht war, den Ton der Freundschaft und Dankbarkeit gegen den alten Lehrer zu wahren.“ (S. 370). Es muss also m. E. bei der Tatsache bleiben, dass die Vertreter der dinglichen Auffassung der platonischen Ideenlehre in Aristoteles einen hochbedeutsamen Zeugen für die Richtigkeit ihrer auf Grund der Schriften Platos gewonnenen Ansicht haben.

Ich bin am Ende meiner Ausführungen. Es dürfte sich empfehlen, das gewonnene Resultat kurz zusammenzufassen. Folgende Punkte also haben sich ergeben, die jeden, der unbefangen an Platos Ideenlehre herantritt, zu der Auffassung der Ideen als metaphysischer Wesenheiten (Dinge) bestimmen muss:

1. Die Motive, aus denen heraus sich Platos Ideenlehre entwickelt hat, machen an und für sich schon diese Auffassung wahrscheinlich (s. oben S 8), in jedem Falle wahrscheinlicher als die modernen Interpretationsversuche Natorps und anderer (z. B. Cohens, Lotzes.)

2. Was so von vornherein glaublich und erklärlich erscheint, wird durch Platos Schriften zur Evidenz bewiesen und zwar:

   a. positiv durch Platos die dingliche Auffassung klar und deutlich kundgebende Ausdrucksweise, die metaphorisch zu deuten, zumal nach dem unter 1 Gesagten, unstatthaft ist, sodann durch die zwei ausdrücklichen Hinweise Platos auf das substantielle Sein der Ideen, von denen sich der eine auf die enge Verknüpfung der Ideen- mit der Seelenlehre (s. S. 13 ff.), der andere auf den von Plato vertretenen Parallelismus zwischen Wissen und Sein (s. S. 18 ff) stützt.

   b. negativ durch die beiden Stellen Parmenides 132 B C und Gastmahl 211 A, in

denen Plato ausdrücklich Interpretationen seiner Grundlehre im Sinne der Modernen ablehnt. (s. S. 16 ff.)

3. Das Zeugnis des Aristoteles sowie die Fortentwickelung der Philosophie nach der aristotelischen Richtung hin, die eben zu einem Teil durch Platos Lehre der Ideen als substantieller Wesen bedingt ist, können und müssen als Bestätigung der auf Grund von Platos Schriften gewonnenen Ansicht von der Substantialität der platonischen Ideen angesehen werden. (vgl. S 22 f.)

Wenn ich so die in dem Natorp'schen Buch vorgetragene Auffassung der platonischen Ideenlehre entschieden ablehnen muss und die herrschende Meinung, die in Platos Ideen Dinge, reale Wesenheiten sieht, für die wahrhaft platonische halte, so verkenne ich dabei keineswegs, dass die Ideenlehre Platos ursprünglich (namentlich in der Entwickelung aus der sokratischen Begriffsphilosophie) eine logische Theorie ist, die sich dann aber — und das kann Natorp gegenüber nicht eindringlich genug betont werden — sehr bald zu jener metaphysischen Lehre entwickelt, die in den grossen Dialogen, die den sog. „sokratischen Gesprächen" nachfolgen, offenkundig zu Tage liegt. (So mit Recht Windelband, Gesch. d. alten Philos. [1888] S. 227; Platon, 3. Aufl. [1901] S. 64; ähnlich Heyder, die Lehre von den Ideen u. s. w. [1874] S. 4 ff.) Gewiss ist nun Natorp zuzugeben, dass die metaphysische Gestaltung der Ideenlehre keinen Fortschritt in der Geschichte des Erkenntnisproblems darstellt, und ich habe ja bereits oben (S. 12) bemerkt, dass mit Recht Aristoteles das Problem der „Teilhabe" der Dinge der Sinnenwelt an den Ideen als besonders schwache Seite der Grundlehre seines Meisters angegriffen hat; in der Tat verliert die von der Erfahrung abgesonderte Idee durch diese Absonderung jeden Wert für die Fortbildung logischer Erkenntnis. Ebensowenig sollen auch die Widersprüche geleugnet werden, zu denen die Lehre von den Ideen als metaphysischer Wesenheiten führen musste[32]). Allein, um mit Wagner (a. a. O. S. 30) zu reden, „wenn Plato selbst die Rätsel nicht gelöst hat, ist man durchaus nicht berechtigt, zu Umdeutungen des Wortsinnes seine Zuflucht zu nehmen und so die Schwierigkeiten wegvernünfteln zu wollen oder moderne Anschauungen als Massstab an die Überlieferung zu legen.. Da hilft alles Deuten und Deuteln nicht, man muss sich einfach vor der Geschichte beugen." Jenen Modernen aber, die für die Ideenlehre in der herrschenden Auffassung nur ein Achselzucken übrig haben, möchte ich zum Schluss die Worte entgegenhalten, zu denen ebenfalls ein moderner Philosoph und wahrlich nicht einer der unbedeutendsten, Eucken, sich auch von „dieser" Ideenlehre hat begeistern lassen: „Wer . . . mit uns alle Entwickelung der Kultur samt der Wissenschaft an eine Wendung von dem ersten Daseinskreise zu einer selbständigen und selbstwertigen Geisteswelt geknüpft erachtet, der wird Plato als den, welcher zuerst jene Welt von der anfänglichen Vermengung mit dem Alltagsleben befreit und bei sich selbst begründet hat, in allerhöchsten Ehren halten. Seine Leistung bedeutet einen Wendepunkt in der menschlichen Entwickelung, den nur das Eintreten des Christentums an Bedeutung übertrifft." (Die Lebensanschauungen der grossen Denker [1890], S. 60; vgl. auch S. 65. — Ähnlich Willmann, Gesch. d. Idealismus 1. Bd. [1894] S. 438 und andere.)

---

Nachtrag. Den eingangs dieser Abhandlung S. 2 Anm. 8 aufgezählten Besprechungen des N.'schen Werkes kann ich hier noch den Aufsatz von Heinrich Gomperz „Platons Ideenlehre" im

---

[32]) Vgl. Röhling, die Ideenlehre des Plato usw. Progr. Mies [1875] S. 9· „Aporien der platonischen Ideenlehre" und Wagner, Zu Platons Ideenlehre. Progr. Nikolsburg [1881] S. 18 ff. unter demselben Titel, die mir die Widersprüche und Schwierigkeiten der platon. Ideenl. am besten zusammengestellt zu haben scheinen. Auf einzelnes machen aufmerksam Zeller, d. Philos. d. Griech. II, 1. S. 760 ff, Windelband, Platon. S. 91/92.

Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. XVIII, Heft 4 S. 441—495 hinzufügen, der, vor kurzem erschienen, erst in meine Hände gelangte, als diese Abhandlung schon abgeschlossen und im Druck war. Mit Rücksicht auf die gründlichen und ausführlichen Darlegungen des Verfassers muss ich mich wenigstens mit einigen Worten nachträglich über diese meines Wissens eingehendste Rezension des Buches von N. auslassen. Ich freue mich, zunächst auch hier feststellen zu können, dass Natorps Werk eine entschiedene Missbilligung erfährt. Gleich zu Beginn erklärt H. Gomperz, dass N. mit seiner ausführlichen Darstellung eine seiner Überzeugung nach „völlig verfehlte Auffassung der platonischen Ideenlehre zu begründen versucht" hat, und hebt zum Schluss seiner Besprechung nach wiederholten sehr deutlichen und teilweise kräftigen Äusserungen des Missfallens über die von N beliebte Art der Auslegung Platos, „dass er Platon nicht aus sich selbst erklärt, vielmehr axiomatisch voraussetzt, dieser Denker teile seinen, des Erklärers, philosophischen Standpunkt, er sei ein Vertreter des ‚kritischen Idealismus'" (vgl noch 451—457; 460—470; 475, 476; 483 - 485; 494.), eine Auslegung, gegen die er „die allerfeierlichste Verwahrung einzulegen" für seine Pflicht halte (S. 470), ausdrücklich nochmals hervor, dass alle Bemühungen N.s „fruchtlos geblieben sind und das Verständnis Platons nicht gefördert haben." Treffend brandmarkt H. G. das Verfahren N.s, welches das ganze Werk durchzieht: „es wird vorausgesetzt, dass der Autor etwas ganz anderes meint als das, was er sagt; und seine Aussagen über die Gegenstände, von denen er handelt, werden interpretiert als Angaben über die Bedeutung der Worte, die er gebraucht" (S. 469), mit dem feinen ironischen Zusatz: „ganz als handelte es sich nicht um die schlichte Interpretation eines philosophischen Schriftstellers, sondern etwa um die „höhere allegorische Auslegung" des Hohen Liedes" (S. 453). N. verstehe auf die Weise „alles aus Plato herauszulesen" (S. 461), sein „ungeduldiger Enthusiasmus", seine „nach Tiefsinn dürstenden Ansprüche" drängten ihn dabei allerdings immer wieder zu „sehr gewaltsamen Auslegungen", zu Erklärungen, „deren Verwirrtheit nicht mehr überboten werden könne", ja zu „abgründlichen Missverständnissen" Platos. — Doch, das mag genügen, um H. Gomperz' Ansicht über das N.sche Buch mit „seinen kritizistischen Exzessen" (S. 462) darzulegen. — Neben mancherlei Ausstellungen des Rezensenten, die sich mit dem in meiner Arbeit Gesagten berühren, enthält der Aufsatz von H. Gomperz noch vieles, was m. E. mit Recht gegen N. vorgebracht werden kann und was ich übergangen habe. Zwei Punkte möchte ich aus diesen Ausführungen von H. Gomperz hier herausheben, während ich im übrigen auf die sehr gründliche und gedankenreiche Besprechung selbst verweisen muss: Er macht zunächst (S. 443) auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam, dass, die Richtigkeit der N.'schen Interpretation der Ideen als Methoden angenommen, „Platon immerfort von diesen „Methoden" reden, jedoch niemals ihr Wesen oder die Bedingungen ihrer Anwendung darlegen sollte", und fragt mit Recht: „Was nützt schliesslich ein Verfahren, von dem weder das Wie noch das Wann seiner Verwendung bekannt ist, sondern allein sein Name?" — Sehr verdienstvoll ist sodann, was H. Gomperz S. 444 f über die Unklarheit bemerkt, mit der N. die Ideen bald „Methoden", bald „Gesetze", schliesslich auch „Definitionen" nennt, womit drei ganz verschiedene Bedeutungen der Idee behauptet würden. Wie das im einzelnen begründet wird, und wie sodann N.'s Interpretation einzelner Dialoge und Stellen, angefangen von Menon bis zum Timaeus, als unhaltbar und vage nachgewiesen werden, darüber möge der Leser gegebenenfalls H. Gomperz a a. O. befragen. —

---

Zu S. 8, Zeile 11 von oben ist hinzuzufügen: s. Wagner, Zu Plat. Ideenl S. 18

---